ANNIE COHEN-SOLAL

Jean-Paul Sartre

ANAGRAMA
Biblioteca de la memoria

ANNIE COHEN-SOLAL

Jean-Paul Sartre

ANAGRAMA
Biblioteca de la memoria

Índice

Portada

Prólogo

I. Thiviers, Montreal y Brasilia: ajuste de cuentas en Francia, referencia obligada en otras partes

II. Para una consideración global de la empresa sartreana

III. Génesis de El idiota, o el imaginario como determinación cardinal

IV. La curva de una producción atípica

V. Alsacia y Perigord, o el rechazo de lo arcaico

VI. La omnipotencia de la herramienta filosófica

VII. El heredero subversivo

VIII. Exploración de los márgenes y de culturas de otros lugares La crisis de los años treinta

IX. «La única manera de aprender es impugnar. Otra concepción de la transmisión del saber

X. Pensar lo moderno

XI. Los años de guerra: ni traidor ni héroe

XII. El «hipoestalinista»

XIII. La guerra de Argelia y los comienzos del militante tercermundista

XIV. Pensar el devenir de la cultura occidental

XV. Elaboración de una cultura alternativa

Epílogo

Referencias biográficas

Apéndice a la edición española: textos de Xavier Antich, Jorge Herralde y Álvaro Pombo

Sartre, «un mal nèg» (por Xavier Antich)

«Du côté de Sartre» (por Jorge Herralde)

Niñez y futuro de una generación. Sartre a los 100: el hombre (por Álvaro Pombo)

Notas

Créditos

Quiero dar las gracias a Christian Bachmann, Jacqueline Cohen-Solal, Jean Cronier y Juliette Simont, sin los cuales este trabajo no habría sido posible.

A Nicolas Grimaldi

PRÓLOGO

«¿Cuál es su público?», preguntaron un día a Sartre.

«Estudiantes, profesores, gente que se interesa verdaderamente por la lectura, que tiene el vicio de la lectura», respondió.

A Sartre sin duda le habría gustado la idea de ser incorporado a la colección Que sais-je? Un día de febrero de 1940 había registrado en su diario, con toda frialdad, la desmesura de su proyecto intelectual: «Quiero poseer el mundo [...] pero se trata de una posesión especial: quiero poseerlo en cuanto conocimiento [...]. Y creo que el conocimiento tiene un sentido mágico de apropiación.»[1]

A Sartre le habría gustado, por cierto, la idea de estar incorporado a Que sais-je?, estar condensado en un libro de iniciación y síntesis, propedéutico para la lectura de su obra completa, y de este modo ser presentado a un público amplio y emprender con sus lectores una relación dialéctica muy a su manera, entregándoles los medios para leerlo antes de oponérsele y superarlo. Interrogado acerca del fenómeno de la lectura, respondió sin ambages: «[El lector] nos inventa y se tiende sus propias trampas con nuestras palabras. Es activo, nos supera y escribimos para eso.»

Este volumen de Que sais-je? es, pues, una oportunidad para que un Sartre rejuvenecido, en el año de su centenario, pueda emprender una vez más la conquista de un público nuevo, de «gente que se interesa verdaderamente por la lectura, que tiene el vicio de la lectura», que se deja capturar en sus redes, y a la que ofrece sus palabras antes de eclipsarse.

I. THIVIERS, MONTREAL Y BRASILIA:

AJUSTE DE CUENTAS EN FRANCIA,

REFERENCIA OBLIGADA EN OTRAS PARTES

El 22 de junio de 2004, en el gran anfiteatro de la Universidad de París VIII, dos filósofos extranjeros, Antanas Mockus y Cornel West, reciben su diploma de doctor honoris causa de manos del presidente, Pierre Lunel. El primero, de nacionalidad colombiana, es ex decano de la Universidad y ahora alcalde de Bogotá; el otro, nacido en los Estados Unidos, donde enseña en la Universidad de Princeton, es uno de los pensadores más carismáticos de la comunidad afroamericana. Los dos se refieren a Sartre de modo natural y necesario en sus discursos de aceptación: Mockus, a partir de la nueva interdependencia cultural, y West a partir de la era poscolonial. Dos dimensiones que Sartre había esbozado y después pensado antes que nadie. Sartre constituye una referencia cotidiana para estos dos filósofos y para numerosos intelectuales de todo el mundo; a estas alturas la calificaría de «brújula ética». No es el caso en Francia, sin embargo. He optado por abrir esta obra con una escena de este orden, porque a menudo me pregunto por la extraña distancia que hay entre la recepción de la obra sartreana en Francia y en el extranjero: hace mucho que está tachada de anatema en Francia, pero en otras partes es referencia obligada.

En 1980, algunos meses después de la muerte de Sartre, y porque me lo pidió un editor norteamericano, me entregué al proyecto de una biografía que no entusiasmaba a casi nadie en esa época en Francia. Las actitudes más frecuentes ante Sartre eran el sarcasmo, el arreglo de cuentas, el desagrado silencioso, el malestar; como si no se supiera muy bien si convenía eliminarlo totalmente de la escena o «reemplazarlo». «Sartre, acusado» fue el título de una encuesta del Quotidien de Paris, que consistió en interrogar a unos quince intelectuales y plantearles la siguiente pregunta: «¿Cuáles considera que son los diez errores políticos más graves de Sartre?» Y cada uno presentó su lista: Sartre «se había equivocado» en Berlín en 1933, en París en 1944, en Moscú en 1954, en Cuba en 1960, en BoulogneBillancourt en 1970. Y cada uno pudo burlarse del «Sartre malo», del que no había reaccionado cuando vio pasar a las SS, del que permaneció en París en lugar de ir al sur e ingresar en un grupo de resistencia

activa, del que había escrito que «la libertad de prensa es total en la Unión Soviética», del que había celebrado el régimen castrista e incluso del que, encaramado lamentablemente sobre un tonel, había arengado a los trabajadores de las fábricas Renault.

Pero ¿a qué se llama, exactamente, un «error» en política? ¿Acaso no subentendemos, al decir «error», la existencia de una verdad perenne, última, platónica? Sartre jamás se encerró únicamente en un comentario acerca del mundo. Se desplazaba, alertaba, se indignaba. ¿Cómo arrogarse entonces de buena fe el derecho de jugar a los censores retrospectivos para discernir puntos buenos según el rasero de avatares que ya se conocen? ¿A qué otra cosa llevaba esa curiosa exigencia si no era a un Sartre «bueno», a un Sartre infalible y despojado de sus errores? ¿Por qué ese desencadenamiento de antropofagia tribal? La verdad también parece estar en política del lado de una práctica, lo que Sartre defendió constantemente. ¿Acaso no exhortaba, contra el consenso y los conformismos, a la búsqueda personal, e intentaba escapar a pesar de todo de ese papel de maestro del pensamiento que se le había construido? Y allí apretaba el zapato por esos días.

«¿Quién, después de Sartre?», tituló por su parte Le Matin de Paris antes de presentar el retrato de qué intelectuales franceses (Bourdieu, Derrida, Lévi-Strauss, Foucault, Debray, etc.) podrían pretender ocupar el lugar que Sartre dejaba vacante. Como si el poder simbólico que Sartre había conquistado progresivamente en el curso de sus obras literarias, sus artículos, intervenciones públicas, tomas de posición, intuiciones, compromisos y denuncias coyunturales ante los trágicos acontecimientos políticos que marcaron el siglo XX (las guerras, el nazismo, el colaboracionismo, la tortura, el colonialismo, la discriminación racial y otros) sólo fueran una especie de carga transmisible a uno de sus pares. Después de la muerte de Sartre, ¿por qué su fantasma continuaba acechando el pensamiento francés y volviendo a encender a intervalos regulares antiguas discusiones a las cuales seguía asistiendo como un convidado de piedra? ¿Y qué se pretendía con ese movimiento doble que a un tiempo lo aplastaba y lo preservaba?

Esa extraña esfera de influencia que se produjo después de la muerte de Sartre me parecía una señal evidente de nuestra incapacidad para superarlo. Tenía la intuición de que la omnipotencia del intelectual francés sobre la cosa política había terminado irremediablemente con su muerte y que todas esas discusiones sólo eran un síntoma de ello. Con él se había enterrado también a Voltaire, a

Hugo, a Zola. ¿Qué lugar había ocupado Sartre que ya nadie podría ocupar después de él? ¿Qué poder había dominado Sartre que ya no se podría recuperar? ¿Por qué no se quería aceptar, en medio de la irritación y de las críticas, que se trataba de la nostalgia de un poder perdido? ¿Por qué no se intentaba comprender hasta qué punto esa violencia ocultaba un mal profundo, un dolor mal definido pero persistente e inquieto, el de la crisis del intelectual-profeta, el del surgimiento de nuevos carismas? Pensaba yo que desplazando de ese modo las preguntas quizás tendríamos la oportunidad de volver a fecundar el asunto.

La revista Le Débat, por su parte, organizó un informe y balance, «Sartre, cinco años después», en el cual se solicitó a algunos filósofos que contestaran esta pregunta: «¿Cómo estamos con Sartre cinco años después de su muerte?» «Son pocos los que hoy lo citan», escribió el primero. El segundo criticó una «obstinación que hacía coquetear la inteligencia con la estupidez», y afirmó: «Es un escritor que no me interesa...» El tercero confesó: «Han pasado muchos años sin que abra un libro de Sartre.» En suma, a cinco años de su muerte todavía se seguía buscando las cosquillas a Sócrates.

Ése era el triste testimonio de los intelectuales franceses durante los años posteriores a la muerte del filósofo, los de mi investigación. La situación parecía peor del lado del público. Un día de septiembre de 1985 me invitaron a inaugurar una placa en memoria de Sartre en el pueblo de Thiviers, en el Perigord, donde había nacido su padre, Jean-Baptiste, y donde él mismo, cuando niño, pasó sus vacaciones durante años. Me sorprendió que la hostilidad anti-sartreana no se hubiera extinguido: la gente entraba una por una en la sala del consejo municipal a firmar el libro, después de la misa, y se retiraba deprisa. Cuando volví caminando a la estación, todas las cortinas estaban cerradas y cada uno en casa. «¡No se honra a semejante granuja!», había proferido por teléfono unas horas antes, ofuscada, una voz anónima.

Pero al mismo tiempo viajaba, averiguaba, rehacía sus viajes, conocía a testigos, y casi siempre me impresionaba el agradecimiento y la deuda que sentían con él: en las Antillas, por ejemplo, donde pude conocer los comentarios de prensa, numerosísimos, que suscitó su muerte, el periódico criollo de Martinica Grif an tè había titulado: «Sartre, un mal nèg», lo que significa aproximadamente «un gran hombre», «una personalidad excepcional», «un hombre de bien». Asimismo, después de la publicación de mi libro, la gira que emprendí por los países donde habían traducido mi obra me permitió verificar que el carisma de Sartre continuaba intacto y también se mantenía intacta la sensación de estar en

deuda con él. Dos momentos clave marcaron esos cuatro años de gira literaria: el primero en Montreal, en noviembre de 1985; el segundo en Brasilia, en septiembre de 1986. Resulta divertido releer ahora algunos textos que escribí pocas semanas después de la publicación de mi biografía:

«Montreal, jueves 14 de noviembre de 1985.

»Anoche, en el restaurante, el escritor André Major me dio una primera clave: "Me expulsaron del colegio de los eudistas, en 1955, por culpa de Sartre, y por la misma razón no pude ingresar en el de los jesuitas: en mi diario mencionaba A puerta cerrada..." Aquí abundan los testimonios acerca de Sartre, y casi todos concuerdan... Durante casi veinte años ha estado en el índice de la enseñanza confesional, ha sido Lucifer, el Anticristo, el Ateo. Ayer en Ottawa y hoy en Quebec he conocido a un Sartre sometido a anestesia, como debió de estar en París hace veinticinco años. "Para jorobar a los curas", cuenta el administrador del TNM, "me paseaba con La muerte en el alma bajo el brazo." Alexis Klimoff me explica: "Mi curso acerca de la filosofía sartreana estuvo a punto de ser prohibido en 1954 por el obispo de Trois-Rivières: como si hubiera querido hablar de pornografía."» Los intelectuales han conservado aquí un Sartre vigoroso, que lo torna esencial, un mito necesario, un pensamiento de liberación.

La audiencia que me concedió algunos meses más tarde el presidente Sarney en Brasilia, en presencia de Celso Furtado, su ministro de Cultura, que siendo estudiante había acogido a Sartre en Recife durante su memorable viaje del verano de 1960, quería ser un homenaje oficial y al mismo tiempo la manifestación de una deuda. Esta audiencia en Brasilia y la acogida en Montreal me parecieron un contrapunto irónico a los insultos que habían proferido en el villorrio de Thiviers. Durante los cuatro años de gira posteriores a la publicación de mi biografía, cada uno de los intelectuales de los países que recorrí habló, entregó su testimonio o celebró la obra sartreana: Jorge Amado, en Brasil; Ernesto Sábato, en Argentina; Mario Vargas Llosa, en Perú; Arthur Miller, Susan Sontag y Edward Said, en los Estados Unidos; Kenzaburo Oé, en Japón; George Steiner y Salman Rushdie, en Inglaterra; Amos Elon y David Grossman, en Israel; Adam Michnik, en Polonia; Hans Magnus Ensenzberger y Jürgen Habermas, en Alemania; Jan Myrdal, en Suecia, y Umberto Eco y Alberto Moravia, en Italia. Por cierto que también hubo rechinar de dientes; de algunos escritores de la Europa del Este e incluso de países árabes. «En los últimos años su devoción por Israel superaba a todo lo demás», declaró Nafez Nazzal, politólogo palestino. Pero, a fin de cuentas, el balance fue muy positivo

globalmente.

II. PARA UNA CONSIDERACIÓN GLOBAL

DE LA EMPRESA SARTREANA

El alboroto francés me tenía intrigada. Nunca había experimentado la necesidad de ajustar cuentas con Sartre y por ello no traté de oponer un «Sartre bueno» a un «Sartre malo». Me interesé, en cambio, en un «Sartre completo», con sus contradicciones, ingenuidades, arrebatos, valor, entusiasmo y generosidad. Continuaba convencida, entonces, de la urgencia de acercarse a la obra sartreana como a un todo, para poder comprender sus leyes fundamentales de funcionamiento, leer allí una gramática de los comportamientos sartreanos y así revelar sus claves. Pero ¿cómo asir una obra semejante, copiosa y proteica, que aborda todos los campos de la escritura –novela, relato breve, filosofía, teatro, cine, biografía, autobiografía, ensayo crítico, reportaje periodístico, canción, entre otros–, que se dirige a todos los públicos –desde el gran público hasta el universitario–, en todos los países, y que parece eludir todo intento de abarcarla?

En esos años sucedió un fenómeno inesperado que hizo aún más delicado un acercamiento global a la obra sartreana después de la muerte de su autor. Su obra, como desencadenada, empezó a vivir una vida nueva a raíz de la publicación de manuscritos inconclusos, olvidados, donados o perdidos: Cuadernos de guerra, Cartas a Castor y a algunos otros, Cuadernos para una moral, Verdad y existencia, Crítica de la razón dialéctica 2, seguidas de cerca por Obras novelescas en la «Pléiade», Freud: un guión y Escritos de juventud. Y a esta lista hay que agregar La ceremonia del adiós, de Simone de Beauvoir, cuyo texto termina con una larga conversación con Sartre. «Cinco libros en tres años», recordaba juiciosamente Michel Contat en Le Monde, manifestando cierta admiración por esta productividad de ultratumba, que tenía algo de proeza deportiva: ¿cómo podía un escritor muerto ser aún más prolífico que cuando vivía?

Los Cuadernos de guerra me gustaron sobre todo por el exigente trabajo de desciframiento personal y de transparencia a que Sartre se somete cotidianamente en el diario personal que escribe entre 1939 y 1940. Era un texto desigual, que incluía pasajes muy tediosos y otros sublimes, que revelaban, con profundidad, su manera de funcionar, de pensar. «Me ha ocurrido, después de

haberme equivocado en una discusión, reconocerlo de buen grado y enseguida sorprenderme profundamente al ver que mi interlocutor, a pesar de que yo me había retractado, continuaba resentido conmigo. Deseaba decirle: ‘“Vamos, ya no soy el mismo y esto tampoco lo es.” Y por cierto esto es lo que me hace tan evidente mi teoría de la libertad: es, en efecto, una manera de escapar de uno mismo en todo instante.»[2] Se tenía ahí la impresión de penetrar en una suerte de intimidad, en un diálogo sin concesiones ni disimulos entre Sartre y Sartre, en el curso del cual se juzgaba a sí mismo, se explayaba, se criticaba, se engañaba, se calmaba, se recuperaba y volvía a maltratarse, con una asombrosa capacidad de autocrítica y de replanteamiento, como si todo fuera siempre posible cuando se trata de la verdad y de la autenticidad. En el contexto de esa guerra inesperada y extraña, la escritura hacía las veces de respiración, de presencia en el mundo y latía como un pulso para el soldado Sartre, que estaba atrapado junto con otros en una división de meteorología.

A pesar de todos los obstáculos para una aprehensión global de la obra sartreana, me parecía que la división en compartimentos estanco era el primer escollo que debía evitar. Si uno se arriesgaba a una descripción por géneros –la novela, los ensayos críticos, el teatro, la filosofía, los ensayos políticos, el periodismo–, advertía que estaba dejando de lado los guiones de cine, la canción, el diario, los prefacios, las oraciones fúnebres, los viajes, la vida privada, los escritos juveniles, etc. Si se intentaba aislar un período histórico –el Sartre marginal de los años treinta, el Sartre glorioso de mediados de los cuarenta, el gran viajero de los años sesenta, el Sartre-Rey Lear de los años de ceguera–, muy pronto se comprendía que el elegido mantenía un diálogo y al mismo tiempo establecía rupturas con el anterior o el siguiente. Si se consideraban los grandes momentos políticos del siglo XX –los años treinta y su cortejo de manifestaciones populares, los años en torno a 1945 y el entusiasmo de los intelectuales en las filas del PCF–, uno también advertía que si bien Sartre se había adherido a algunas posturas del siglo, las había seguido según una especie de danza a destiempo con su época. El Sartre de los años treinta, por ejemplo, marginal, individualista y apolítico, no manifestaba el menor interés por el internacionalismo proletario de los primeros comunistas franceses, como su amigo Nizan en particular, y sus comportamientos le acercaban a las actitudes de algunos surrealistas, a los cuales sin embargo jamás conoció ni reconoció. En realidad, si quería capturar el conjunto de las señales sartreanas, no sólo había que considerar la obra escrita, sino la empresa sartreana, esa organización, coherente de un extremo a otro, de una contracultura de lo cotidiano cuya práctica ponía de manifiesto concretamente el proyecto filosófico.

Por lo tanto, todo acercamiento sectorial a su obra impedía sin duda el acceso a algunas de sus dimensiones esenciales, como por ejemplo el encabalgamiento de los temas o la interdependencia de los distintos géneros. En una entrevista que concedió en 1960 a Madeleine Chapsal, Sartre ofrece algunas pistas que permiten comprender un poco mejor la particular arquitectura de su obra. «Hace quince años que busco algo. Se trata, si se quiere, de dar un fundamento político a la antropología. Esto proliferaba. Se me ocurrían ideas como si se tratara de un cáncer generalizado: aún no sabía qué hacer con ellas, y las introducía en cualquier parte del libro que estuviera escribiendo en aquel momento. Hoy el proceso ha terminado: están organizadas y escribo una obra que me librará de ellas, Crítica de la razón dialéctica... Ya no siento la necesidad de hacer digresiones en mis libros como si todo el tiempo corriera tras mi filosofía. Ella se depositará en pequeños féretros, me sentiré completamente vaciado y tranquilo, como después de El ser y la nada. El vacío... Podré escribir cuando haya quedado atrás el libro sobre la antropología. Acerca de cualquier cosa. Y en lo que concierne a la filosofía, me limitaré a breves referencias mentales para mí mismo... La página más insignificante y la prosa más leve padecen hernias cuando uno hace obras no filosóficas sin dejar de rumiar filosofía –como he hecho sobre todo en los últimos diez años–. Pero en los últimos tiempos he preferido interrumpirme cada vez que advierto alguna hernia en la pluma. Por eso tengo tantos libros en suspenso.»[3]

La utilización de metáforas orgánicas, la presentación de la proliferación de ideas como si fuera una verdadera patología y la descripción de la circulación de temas entre filosofía, teatro y otros ensayos críticos que hay en este hermoso y sorprendente texto, muestran que la obra de Sartre sólo se puede abordar como un organismo vivo, como un todo integrado. Solamente un acercamiento global que vincule todos los géneros que constituyen la obra sartreana, incluidas las intervenciones políticas, y considere también los comportamientos personales y la vida afectiva del escritor, la recepción de su obra en Francia y en el extranjero y fenómenos de interacción entre producción y recepción, puede permitir, si se utiliza además un acercamiento fenomenológico, la reconstrucción de la lógica interna de la obra de Sartre.

III. GÉNESIS DE «EL IDIOTA», O EL IMAGINARIO

COMO DETERMINACIÓN CARDINAL

Consideremos, por ejemplo, el proyecto de El idiota de la familia, su texto sobre Flaubert, su último libro, esa obra magnífica, enorme, inconclusa, en tres tomos y 2.802 páginas... Para comprender su génesis, hay que volver a 1939, al período de la guerra tonta. «Al releer su correspondencia, en la mala edición Charpentier», explica Sartre, «sentí que tenía que ajustarle las cuentas y que por ello debía conocerlo mejor. Mi inicial antipatía pasó después a empatía, la única actitud indispensable para comprender.»[4] El Flaubert es concebido por primera vez como «una continuación de El imaginario», desde 1940, después es anunciado en 1943 en El ser y la nada, al final del capítulo sobre el psicoanálisis existencial, se vuelve a mencionar en 1945 en ¿Qué es la literatura?, se continúa elaborando, ahora bajo la influencia de Roger Garaudy, hacia 1954, en tres meses y una docena de capítulos, que se desarrollan un año más tarde a sugerencia del editor y psicoanalista J.-B. Pontalis, y se convierten en un manuscrito de mil páginas que queda abandonado mucho tiempo y sólo es retomado con dedicación exclusiva en 1963, trabajado y vuelto a trabajar «de cabo a rabo» en cuatro versiones sucesivas antes de que se publiquen los dos primeros tomos en la primavera de 1971 y el tercero en 1972, y que el cuarto y el quinto sean finalmente abandonados debido a la ceguera.

Engendrado entonces por etapas, durante tres decenios, El idiota se elabora volviendo a los diferentes cimientos teóricos representados por El imaginario, El ser y la nada, Cuestiones de método y Crítica de la razón dialéctica, lo que permite que Sartre «escriba todo lo que tiene que decir sobre Flaubert». Es un proyecto soberbio e insensato, que intenta comprender «el imaginario como determinación cardinal de una persona», que intenta describir la neurosis del niño Gustave y, entre otras cosas, explicar el impacto de su pasividad infantil sobre su vocación de escritor; es un proyecto que el escritor concibe como una encrucijada de todos los interrogantes, de todos los métodos que antes le habían tentado, es decir «las diferentes mediaciones y procedimientos que nos podrían permitir ahondar en nuestro conocimiento de los hombres [...] y combinar el psicoanálisis con el marxismo».[5] Es un proyecto obsesivo, pues Sartre, a cuarenta y cinco años de distancia, vuelve sobre las preocupaciones muy

precisas que tuvo en sus años de Escuela Normal cuando escogió tratar el tema «Naturaleza y papel de la imagen en la vida psicológica» para obtener el diploma de estudios superiores.

Es también un proyecto desfasado, ya que se sitúa a contracorriente de las investigaciones de su tiempo: en efecto, desde mediados de la década de 1960, con la llegada de los pensamientos estructuralistas y de los nuevos pensadores marxistas, el pensamiento sartreano se sitúa en los márgenes, parece borrarse del mundo intelectual. Sartre se encarniza a pesar de todo en este cuerpo a cuerpo obsesivo con Flaubert, le aplica de manera furiosa su «método totalizador» y lo hace recurriendo incluso a medicamentos, a drogas, a la ayuda de sus allegados. «¿Por qué Flaubert?», le preguntan insistentemente sus críticos. «Representa para mí una concepción de la literatura exactamente opuesta a la mía: la liberación de todo compromiso y la búsqueda de un ideal formal que en ningún caso es el mío. Flaubert me comenzó a fascinar precisamente porque veía en él, en todos los sentidos, lo contrario de mí mismo. Me preguntaba cómo era posible un hombre semejante.» Y en otro momento: «Hay que oponerse a quien te impugna.»[6]

Si se penetra en la obra sartreana por la «puerta Flaubert», es decir, por el final, se desemboca muy pronto en una compleja red de correspondencias que nos obligan a retroceder en el tiempo y a advertir que el diálogo con Flaubert tiene sus raíces lejos, muy lejos, en la infancia de Sartre. Incluso es posible que El idiota de la familia represente en realidad la culminación del verdadero ajuste de cuentas con quien representó siempre aquella Francia burguesa y letrada del siglo XIX: su abuelo Schweitzer. Fue difícil y conflictiva la relación entre el nieto y su abuelo benefactor, que era un verdadero pedagogo, grandilocuente y generoso, el único preceptor del niño superdotado durante sus primeros diez años de vida. Para escapar al diktat y también al exceso de amor del abuelo y a los artificios del mundo, el niño, huérfano de padre, se obligó entonces a una misión necesaria e imposible: se hizo escritor a la edad de ocho años, convencido de que se podía engendrar a sí mismo. Mi abuelo, explica en Las palabras, «me empujó hacia la literatura precisamente por el cuidado que puso en apartarme de ella: hasta el punto de que hoy mismo sucede que me pregunte, cuando estoy de mal humor, si acaso habré consumido tantos días y tantas noches, llenado con tinta tantas páginas, tirado al mercado tantos libros que nadie deseaba, con la única y loca esperanza de complacer a mi abuelo».[7]

Si la publicación de Las palabras, en 1963, significa, según sus propias palabras,

un «adiós a la literatura»,[8] Sartre también nos dice que escribió Las palabras para «responder a la misma pregunta que los estudios sobre Genet y Flaubert: ¿cómo se convierte un hombre en alguien que escribe, en alguien que quiere hablar de lo imaginario?».[9] Así progresa la obra de Sartre, de vuelta a la actualidad a estado inacabado, de reformulación teórica a demostración práctica, en diálogo constante con otros creadores, sus colegas, pasando de Baudelaire, un estudio «muy insuficiente, incluso extremadamente malo»,[10] a San Genet, comediante y mártir, en el cual «el estudio del condicionamiento de Genet por los sucesos de su historia objetiva es insuficiente, muy insuficiente»,[11] de Genet a Mallarmé, de Mallarmé al Tintoretto, del Tintoretto a Flaubert. Así funciona Sartre. Deja plenamente a la vista sus contradicciones, sus propios límites, sus cambios de parecer, sus tachaduras, su transparencia, su dinámica; admite, en fin, que «los escritores se ocultan» y que «uno se disfraza cuando escribe».[12]

«¿No teme que alguien emprenda acerca de usted el trabajo de elucidación que hace sobre Flaubert?», le preguntaron un día.

«Por el contrario, me alegraría mucho», respondió. «Como todo escritor, me oculto. También soy un hombre público y la gente puede pensar de mí lo que quiera, incluso si es severa...»

«¿No siente ningún temor por el juicio de la posteridad?»

«Ninguno. Y no porque esté convencido de que será bueno. Pero deseo que lo haya. Y no creo que vaya a eliminar cartas ni documentos sobre mi vida personal. Todo será conocido. Y tanto mejor si eso permite que sea tan transparente a los ojos de la posteridad –si ella se interesa por mí– como Flaubert lo es a los míos.»[13]

IV. LA CURVA DE UNA PRODUCCIÓN ATÍPICA

Sartre sorprende. Su trayectoria profesional se desarrolla de manera singular, absolutamente desfasada en relación con la de sus contemporáneos. ¿Cuál es entonces la clave de esta carrera, en la que la pasión literaria juvenil vuelve a florecer en los años de senectud? ¿Cómo ocupan su lugar los procesos emergentes? ¿Qué tipo de relación mantiene Sartre con su época, en un recorrido en el cual hay sucesivamente fases de divorcio, de armonía y otra vez de divorcio? ¿Cómo supera los puntos muertos y los atolladeros? ¿Cómo avanza este pensamiento siempre fluido, pero que finalmente gira siempre en torno a las mismas preguntas sobre la función de la literatura y el estatus del artista o del intelectual y la inscripción de lo simbólico en lo real? Si se intenta dividir la producción sartreana en períodos, se advierte que podría representarse con la forma de una curva que se esboza lentamente, llega a su apogeo en los años excepcionalmente prolíficos del Sartre glorioso (1945-1960) y luego cae hacia un lapso menos público, en el cual el interés político da paso a un retorno a preocupaciones intelectuales propias de los años cuarenta.

Primero está la lenta y paciente génesis de una carrera de escritor, las angustias de un hombre embrollado en los balbuceos de una «gloria» retrasada. La idea de trabajar sobre la contingencia se le ocurrió a Sartre en 1926, durante sus años de estudio en la Escuela Normal Superior. Sin embargo necesitará doce años de trabajo complementario para retomar su «factum sobre la contingencia», rescribirlo, trabajarlo más, antes de publicar esa obra en su forma definitiva, La náusea. Sartre consigue ingresar finalmente en el mundo editorial y escribir a Simone de Beauvoir que «anda por la calle como un autor»[14] sólo al término de un proceso particularmente difícil, en el curso del cual aprovecha la intervención de varios de sus conocidos –Paul Nizan, Simone de Beauvoir, Jacques-Laurent Bost, entre otros– y después de aceptar que su manuscrito sufriera una serie de verdaderas censuras en pasajes demasiado crudos del texto.

Sartre, a los treinta años, es el heredero de una tradición francesa elitista, un niño criado entre libros y entre algodones en la Escuela Normal Superior. Profesor de filosofía en el liceo de Havre, echa pestes contra los fracasos editoriales y contra la asfixia de la provincia francesa; anárquico y aislado, es individualista, contempla con indiferencia los grandes desfiles de los distintos partidos de

izquierda y escucha irónicamente las esperanzas de los comunistas franceses, que están fascinados por la experiencia soviética. Esta primera fase de producción, anterior al fin de la Segunda Guerra Mundial, comprende obras literarias, filosóficas, dramáticas, artículos de crítica literaria y reportajes. Presenta allí una descripción muy desesperada del mundo, el punto de vista de un hombre distante y marginal. Hace también las veces de precursor, de pionero y desbrozador: sondea en dirección a las culturas extranjeras y elabora nociones fundamentales como la de contingencia, la de mala fe y la de la mirada alienante del otro.

La Segunda Guerra Mundial supone un verdadero impacto para un escritor que hasta entonces había vivido en ambientes protegidos. «Sacude lo social en su vida.» La guerra y el campo de prisioneros le ponen en contacto con otra clase de camaradas. En el campo XII D, en Trèves, enseña filosofía y escribe y produce una obra de teatro, Bariona; después se fuga e ingresa en un grupo pequeño de resistencia, Socialismo y Libertad, que sólo dura unos meses; entonces, con el impulso de sus primeros escritos, prosigue su obra de filósofo (El ser y la nada aparece en 1943), de novelista (trabaja en los primeros volúmenes de Los caminos de la libertad, que se publicarán en 1945) y de dramaturgo (Las moscas, en 1943, A puerta cerrada, en 1944); al mismo tiempo comienza dos experiencias nuevas de escritura: la de guionista, financiada por la empresa Pathé (lo que le permite dejar la enseñanza), y la de reportero de prensa, gracias a Albert Camus, que le propone convertirse en «testigo de su tiempo» escribiendo para Combat y después para Le Figaro.

Después de cubrir las jornadas de la liberación de París, envían a Sartre a los Estados Unidos durante cinco meses. Y en ese país, que le interesa hace mucho como portador de modernidad, va a nacer verdaderamente el Sartre coordinado con su época. El trabajo sobre el terreno le hizo viajar de Nueva York a Hollywood, a Texas o a Nuevo México, y puso a su disposición un campo inmenso y exaltante de investigación: los Estados Unidos de América. Este viaje hizo surgir el Sartre militante ético, que por primera vez se embarca en una causa social: la discriminación racial de que son víctimas los negros en ese país. En el curso de ese viaje ya se perfila también el Sartre tercermundista de los años sesenta.

A su regreso de los Estados Unidos, se convierte a un tiempo en uno de los productos y en uno de los actores del renacimiento de la prensa francesa. «Situación», «libertad» y «compromiso» son sus palabras clave en ese período.

«Servir a la literatura imponiéndole una sangre nueva», declara en la presentación de Les Temps modernes. «Se aceptarán todos los manuscritos, vengan de donde vengan. El compromiso no debe hacer olvidar, por ningún motivo, la literatura [...], servir a la colectividad, entregándole la literatura que le conviene.»[15] Y aparecen también los juicios, las actitudes de autoridad de un hombre que se instaura como instancia suprema. «El escritor está en situación en su época: cada palabra tiene sus resentimientos; Flaubert y Goncourt son también los responsables de cada silencio.»[16] Organiza, asimismo, un proyecto de investigación del mundo a un tiempo global y popular. «Si la verdad es una [...], buscarla precisamente en todas partes.»[17]

A partir de septiembre de 1945 aparece pues un Sartre que escribe «para su época» sobre la tabla rasa de la posguerra, en una producción increíblemente prolífica y un verdadero diálogo con el público; puede juzgarse a partir de una lista (incompleta) de sus publicaciones entre 1945 y 1963: El existencialismo es un humanismo, Los caminos de la libertad, la revista Les Temps modernes, Situaciones I-III, Muertos sin sepultura, La puta respetuosa, Reflexiones sobre la cuestión judía, Baudelaire, Orfeo negro, El aplazamiento, Las manos sucias, El engranaje, Mallarmé, Conversaciones sobre política, El diablo y el buen Dios, San Genet, comediante y mártir, L'Affaire Henri Martin, Kean, Nekrasov, Los secuestrados de Altona, Crítica de la razón dialéctica, Las palabras... Además es prologuista de numerosos escritores en Francia, y jamás se niega a ayudar a los autores más jóvenes que acuden a él.

¿Cómo definir el impacto del pensamiento sartreano en 1945? ¿Cómo describir esta segmentación, esta atomización de productos culturales? Se podría proponer la idea que imaginó de un público total, una idea que ningún otro escritor había tenido. En este período, que asiste a la mutación de los sistemas de comunicación, Sartre segmenta los mensajes según los distintos públicos a que apunta y desarrolla verdaderas operaciones, como la famosa conferencia «El existencialismo es un humanismo», que pronuncia el lunes 20 de octubre de 1945 en el club Maintenant y que es uno de los grandes sucesos mediáticos del país en aquellos años. Durante el reinicio de las actividades después de las vacaciones de 1945, casi al mismo tiempo, aparece el primer número de Les Temps modernes, los dos primeros volúmenes de Los caminos de la libertad y prosiguen las representaciones de A puerta cerrada, y, en fin, el nombre de Sartre se repite constantemente en la prensa, con admiración o con odio, asociado a la moda galopante del «existencialismo» en el gran público. «¿El existencialismo? No sé qué es eso», responde cuando le preguntan. «Mi filosofía es una austera

filosofía de la existencia.»

Aunque el pensamiento sartreano se suele vincular con un lugar y con su modo bohemio de vida, con su tradición de vida de cafés y con su fauna (los «zazous», jóvenes a quienes se percibe como marginales y subversivos), su origen es un sistema de pensamiento filosófico particularmente árido y de muy difícil acceso. En una Francia rural que apenas sale de los años de ocupación, la ola sartreana, con su cultura alternativa que utiliza modelos extraídos de culturas extranjeras, que habla de modernidad, de jazz y de amor fuera del matrimonio, crea complicidades inmediatas con la juventud de Saint-Germain-des-Prés, una juventud que desarrollará modos de vida a imagen de la familia sartreana. En los momentos en que la sociedad francesa campesina se transforma, en París, en ese lugar mítico de Saint-Germain-des-Prés, Sartre se convierte a un tiempo en garantía y en rehén.

La empresa sartreana se presenta entonces según una estructura piramidal, organizada gracias a la filosofía, que, en la cumbre, todo lo legitima, y a la que siguen cinco zonas de influencia que comprenden los ensayos críticos, las conferencias, el teatro y la novela, la radio, el cine y, finalmente, el periodismo. Esta empresa utiliza como «mediadores intermedios», más jóvenes, más accesibles, a actores muy conocidos por el gran público como Juliette Gréco, Boris Vian, François Perrier (que interpreta a Hugo en Las manos sucias), Pierre Brasseur, Jean Vilar y María Casares (Goetz, Heinrich y Hilda, respectivamente, en El diablo y el buen Dios), Serge Reggiani (Franz en Los secuestrados de Altona) o hasta Sofía Loren (Johanna, en el film Los secuestrados), y toca prácticamente a todos los públicos, desde el más erudito al más general y abarca a todas las generaciones en un solo conjunto. La empresa del pensamiento sartreano pasa también por la utilización de un lugar: el barrio de Saint-Germain-des-Prés, con su campanario, su plaza, sus cafés; y más: por la mitificación de un lugar del cual Sartre muy pronto se convirtió en el intelectual orgánico. Desde esta época prevé la modificación de los equilibrios internacionales, predice el fin de la legitimidad imperialista europea y advierte el surgimiento del afán de identidad en los pueblos colonizados; es una visión del mundo radicalmente diferente de la de antes de la guerra.

Desde 1952 a 1956, será compañero de ruta del PCF; de esta experiencia saldrá transformado. A partir de 1959 sus tomas de posición políticas en el curso de la guerra de Argelia le pondrán en órbita. Atacará el poder gaullista, reiterará en artículos de una ironía sin frenos los ataques contra la política colonial de

Francia y así provocará un verdadero psicodrama nacional, denunciando la tortura, llamando a la insumisión y forzando la mano del gobierno hasta el extremo, en un duelo sin cuartel con el general De Gaulle. En esos años adquiere el estatus de «intocable», le invitan jefes de Estado de todo el mundo y desempeña un papel de embajador sin mandato; se convierte en representante de Francia, con una función político-ética que hasta entonces nunca había ejercido un escritor. Además de su desempeño mediático como director de Les Temps modernes, gracias a sus escritos polémicos y sus grandes viajes, se convierte en portavoz del Tercer Mundo y en altavoz de los marginales y los excluidos. Y se aparta más y más de la trayectoria arquetípica de un escritor gracias a la publicación, en 1963, de Las palabras, que, con emocionado virtuosismo de escritura, señala su «adiós a la literatura» tal como la había concebido hasta entonces, gracias también al rechazo, el año siguiente, del Premio Nobel de Literatura, su oposición a la guerra de Vietnam y sus funciones como presidente del Tribunal Russell contra los crímenes de guerra norteamericanos.

Finalmente viene el período del último Sartre, ya evocado más arriba, con su encarnizado trabajo en una sola obra, la última, su Flaubert. Es también entonces cuando experimenta con otra forma de escritura, la periodística, con la creación de la agencia de prensa y después el periódico Libération, y la aceptación para servir de escudo de diferentes grupos maoístas amenazados por el poder; y finalmente la ceguera y los últimos años, que pasa trabajando con su secretario, Pierre Victor (seudónimo de Benny Lévy), en preocupaciones poco habituales, como la religión, y de una manera inédita.

Algunas preocupaciones persisten de comienzo a fin de esta carrera, en las diferentes articulaciones de esta asombrosa trayectoria: después del período del conocimiento acerca del modo de la exploración y la aventura –para la filosofía, según el polo alemán; para la novela, según el polo norteamericano–, después de la curiosidad por el cine, la música y las artes plásticas, después de la necesidad del viaje, después de la pasión por lo moderno y por lo nuevo, después del interés por la cultura del otro y los ajustes de cuentas con la Francia colonial y la Norteamérica imperialista, regresa a esa Francia flaubertiana del siglo XIX, de la cual, como hemos visto, jamás se había despegado. En realidad, el estudio que hoy me parece más interesante no es el de los años de gloria de Sartre, cuando coincidió con su época, sino el de los años del primer y el último Sartre, los de un escritor aislado socialmente, retirado e investigador, en disonancia con su tiempo.

Con la perspectiva de la distancia, aparecen algunos temas que iluminan de otro modo e imponen una verdadera coherencia entre las posiciones y las obras de esta trayectoria singular. El 14 de octubre de 1964 Sartre coge una hoja de papel cuadriculado y solicita al jurado de la Academia Nobel que no mencione su nombre en caso de que le nominen para el Premio Nobel de Literatura. Algunos interpretan ese gesto como una especie de escenificación teatral. Se trataba, en realidad, de algo muy distinto. Rechazar el Nobel de Literatura por «razones personales», como declaró públicamente, tal como había rechazado algunos años antes que le condecoraran con la Legión de Honor, ¿acaso no era manifestar un obstinado rechazo a que le detuvieran en su carrera? ¿Acaso estas razones personales, que se podrían rebautizar como «razones sartreanas», no estaban hace tiempo inscritas en los primeros textos filosóficos de Sartre? «La situación se me escapa con la mirada de otro o, por usar una expresión trivial pero que da cuenta de nuestro pensamiento, ya no soy dueño de la situación [...]. La aparición del Otro hace que surja en la situación un aspecto que no he querido, del que no soy dueño y que por principio se me escapa, ya que es para el otro.»[18]

¿Qué sé de Sartre, entonces? Si retomamos algunos momentos de su trayectoria, podremos detectar nuevas correspondencias, ofrecer algunas puntualizaciones, dilucidar el asunto todavía sensible del ajuste de cuentas nacional y quizás también, si se da el caso, volver a poner las cosas en su sitio.

V. ALSACIA Y PERIGORD, O EL RECHAZO

DE LO ARCAICO

Sartre publicó en 1963 Las palabras, libro capital que comienza al galope con el relato, notoriamente apegado a los hechos, de tres historias de amor malogradas, las de sus abuelos paternos, de sus abuelos maternos y de sus padres. Las dos primeras se deslizan hacia la mentira, la hipocresía y las convenciones sociales, la tercera se interrumpe apenas algunos meses después del comienzo, con la muerte de su padre. Así entra el escritor en el escenario sorprendente, a un tiempo patético y delirante por el virtuosismo de la escritura, extraño y lírico, del relato de sus doce primeros años de vida.

Después de leer Las palabras, tuve la intuición de que Sartre endosaba a su familia materna, los Schweitzer, una especie de responsabilidad unívoca por su propia neurosis de escritor; acusaba especialmente a su abuelo. Decidí que allí había un elemento por investigar y me aventuré a desafiar la construcción que hace Sartre de su propia historia. Esto me llevó a empujar la puerta del «lado Thiviers», que él había dejado en la sombra, a sopesar la porción de su arraigo rural francés, a recuperar el lugar social de la familia Sartre, a reconstruir la evolución de su fa milia, a iluminar el lugar del pequeño «Polou» en ese medio.

La reflexión de Sartre con frecuencia adquiere formas perentorias, incluso violentas, muy a menudo de aspecto odioso, cuando se ocupa de la Francia rural. En primer lugar contra la Francia provinciana, de la cual da cuenta en La náusea con el talento que conocemos. «Es domingo: detrás de los muelles, junto al mar, cerca de la estación de mercancías, alrededor de la ciudad, hay hangares vacíos y máquinas inmóviles en la oscuridad [...]. En todos los suburbios, entre las paredes interminables de las fábricas, se han puesto en marcha largas filas negras que avanzan lentamente hacia el centro de la ciudad. Para recibirlas, las calles cobran el aspecto de los días de tumulto: todas las tiendas, menos las de la calle Tournebride, han bajado las persianas metálicas. Muy pronto, en silencio, esas columnas negras invadirán esas calles que se fingen muertas [...]. Muy pronto nacerá la Francia de los domingos entre tiendas con cerrojos y puertas clausuradas.»[19]

Conseguí reconstruir las complejas relaciones entre las dos familias, vinculadas

por un breve lapso, de las cuales proviene el escritor, gracias al trabajo de investigación en Thiviers y en Périgueux, al descubrimiento de un importante depósito de archivos que habían pertenecido a Mme. Lannes, tía de Sartre, a la consulta del expediente de su padre, Jean-Baptiste Sartre, en los archivos de la escuela politécnica y en los de la marina, en el Ministerio de Defensa. Y como él había decidido no hablar de ellos, estudié detenidamente los documentos provenientes del sudoeste de Francia. Lo que ponen de manifiesto es la decadencia absoluta de una familia de prósperos burgueses enriquecidos en el siglo XIX, con, al fin y al cabo, la extinción del capital y la consecutiva desaparición, en menos de veinte años, de cada uno de los elementos productivos o potencialmente productivos de los antepasados de Jean-Paul Sartre: su tío, el capitán Frédéric Lannes, muerto en la guerra de 1914-1918; su padre, Jean-Baptiste, fallecido en septiembre de 1906 debido a una enfermedad que contrajo en la Cochinchina; su abuelo, el doctor Eymard Sartre, muerto en octubre de 1913; su abuela Élodie, fallecida en 1919; la pequeña Annie, su prima hermana, muerta a los diecinueve años en 1925; el tío Joseph, su «protutor», muerto en 1927.

Examinemos, por ejemplo, la correspondencia que en octubre de 1913 suscita la muerte del abuelo, el doctor Eymard Sartre, originario de una modesta familia de campesinos de Puyfebert, que fue médico rural en Thiviers y marido de Élodie Chavoix, la hija del farmacéutico de la ciudad. Aparece en ella toda una red de notables locales: diferentes familias de aristócratas, banqueros, notarios, miembros de órdenes religiosas –el arcipreste de la catedral de Périgueux, la superiora de las religiosas del Sagrado Corazón de María de Aubazine–, el presidente del tribunal civil, un juez de paz, un diputado y presidente del consejo general de Dordoña, el senador de Dordoña y miembro de la Academia de Medicina, todos los curas locales. Y esto sucede en un espacio geográfico que va de Thiviers a Périgueux, Limoges, Burdeos, el área de Corrèze y de Lot.

Entre la familia Schweitzer y la familia Sartre se manifiesta toda la oposición que hay entre una Francia protestante y una Francia católica, una Francia urbana y una Francia rural, entre la Francia progresista de pedagogos de origen alemán y la Francia tradicionalista de la tierra. El linaje paterno, sobre el cual parece que el escritor nunca tuvo tiempo de indagar, incluía políticos abiertos y radicales, personajes laicos y republicanos como su propio abuelo, también médico rural, pero que trataba de influir en los islotes de arcaísmo e iluminar a los habitantes de los villorrios y de los pueblos que hablaban el dialecto local y con frecuencia eran presa aún de la brujería, aportándoles la medicina, la higiene y la cultura.[20]

Observemos la disparidad entre los dos hermanos Sartre: entre el menor, Jean-Baptiste, padre del escritor, y el mayor, Joseph, el tío paterno. La trayectoria de Jean-Baptiste es la de un hijo dotado, ambicioso, aventurero, bachiller en letras y en ciencias, alumno del politécnico que escoge la carrera de la marina; la de Joseph es la de un hombre apegado a su tierra, amargado y avaro. Lo dispar de sus destinos se manifiesta de manera evidente cuando se lee la correspondencia de cada uno de estos hermanos, que encontramos en los baúles de Mme. Lannes, la tía de Sartre, en Périgueux. «Como se ha acordado», escribe, sin duda según le dicta un notario, el tío Joseph, tutor del escritor, «deseo que Mme. Mancy y Mme. Lannes escoja[n] el mobiliario que gusten menos el reloj de pared con globo que reservo para mí tal como la mesa que hay en la misma habitación del reloj que deseo conservar para mi comedor si Mme. Lannes se queda con el hermoso sillón del salón que nos deje elegir o el sillón del cuarto de mamá o el de su cuarto con la poltrona del comedor. Mme. Lannes ya posee uno en Périgueux. Y que se quede con algo bueno y algo malo. Joseph Sartre» (sic).[21] Diecisiete años antes, JeanBaptiste, joven alumno del politécnico, había enviado a su hermana una carta en la cual resplandecía el prestigio vinculado a su nuevo estatus: «Mi querida hermanita: cumplo mi promesa y te hablaré del baile del sábado. Fue un baile magnífico, excesivamente bien organizado [...]. Había muchos uniformes, y muy bellos, como los de los oficiales e ingenieros de la marina. Asistieron dos ministros, ex alumnos, Cavaignac y Guiyesse. A las once anunciaron al señor Faure [...]. Tu hermano X, Sartre.»[22]

El examen de la correspondencia entre Anne-Marie, la madre de «Poulou», y su familia política, después de la muerte de Jean-Baptiste, revela las patéticas triquiñuelas entre varios individuos provenientes de dos mundos extremadamente distintos, sus difíciles negociaciones y la condición de rehén que tiene el niño, entre los siete y los once años. En efecto, después de la muerte del abuelo Sartre, Joseph, el tío paterno, se convierte en protutor del niño y, como tal, tiene acceso a la pensión de Jean-Baptiste para su hijo. Las jugarretas de orden jurídico y administrativo terminan siendo problemas de orden financiero cuando Joseph Sartre se niega a entregar el cheque a Anne-Marie. Las diversas intervenciones que ella solicita a amigos de su marido sirven como testimonio de las dificultades muy concretas que tuvo en unas maniobras familiares y culturales particularmente hostiles. Sólo recuperó la tutela de su hijo después de su nuevo matrimonio, esta vez con Joseph Mancy en 1917.

Este corpus de correspondencia me permitió volver a los textos y leerlos con una mirada considerablemente enriquecida. De este modo Bouville, en La náusea,

parece sin duda un doble mucho más de Thiviers que de Havre, como se había creído. Y las precisas informaciones sobre el linaje paterno ayudan a comprender la fascinación que estará en el centro de las preguntas en El idiota de la familia. Se replantea, pues, la aproximación a los textos, especialmente en lo que concierne a la manera tan original como Sartre procedía a negociar sus determinaciones sociales y al rechazo de aquella Francia rural que conoció muy bien. El historiador Eugen Weber ha analizado, en su obra Peasants into Frenchmen,[23] la presentación de ese país biempensante, el de los notables rurales, esa Francia de la tierra a la cual tanto costó modernizarse después de la Primera Guerra Mundial. El odio de este «lado Thiviers», que Sartre sin embargo jamás expresó directamente, tampoco se extinguió en él por completo. El rechazo sartreano a las raíces, la filosofía de la libertad, el a priori del hombre solo y la ética de la ruptura provienen claramente de allí. Y el escritor Sartre resulta ser así, en parte, un producto de esa Francia de notables rurales a los que no cesará de atacar y subvertir. Estos temas no pueden sino conducirnos a la extrema virulencia[24] del artículo «M. François Mauriac et la liberté», que Sartre publicó en 1939 en la Nouvelle Revue française,[25] donde sin duda ataca a Mauriac como representante literario de esa burguesía del sudoeste.

Ese odio a lo rural resuena en un texto extraordinario de los Cuadernos de guerra: Sartre, entonces movilizado en el frente del Este, relata las consecuencias de la evacuación de las poblaciones de Alsacia y Lorena hacia el sudoeste.

«Uno de los fenómenos más curiosos de esta guerra técnica es el metódico traslado de los alsacianos... Se los ha enviado con los paletos del Limousin, los últimos de los hombres, atrasados, obtusos, codiciosos y miserables. Estos alsacianos, aún deslumbrados por el recuerdo de sus cultivos metódicos y cuidados y sus hermosas casas, caen en esas comarcas, en esos pueblos sucios, donde vive gente desconfiada y fea, casi siempre sucia. [...] Sus hábitos de limpieza deben de haber chocado con los de estos villorrios, como Thiviers, donde hace apenas doce años todavía se vertía la basura y los excrementos en fosas sépticas. Y el resultado ha sido universalmente claro: todos los alsacianos que escriben a su región tratan de salvajes a los habitantes del Limousin [...]. Estos, por su parte, reaccionan y tratan de boches [alemanes] a los alsacianos. Y lo hacen, al parecer, sin una especial animosidad.»[26]

En ese texto poco conocido, escrito por un hombre de treinta y cuatro años,

resuenan algunas tensiones que nunca se apagaron. Es Anne-Marie Schweitzer llegando a Thiviers, Anne-Marie Schweitzer juzgando a su familia política, enfrentada a compatriotas que sin embargo resultan extraños para su propia cultura. Sartre sin duda tiene una gran sensibilidad frente a esta clase de enfrentamientos, que revelará bajo distintas formas en el curso de su carrera de escritor. Se debería relacionar esta actitud con su odio a lo que llama «ideologías del repliegue», a las que aludirá más tarde en Cuestiones de método, cuando se refiera a Jaspers. «Esta ideología del repliegue expresaba muy bien, ayer todavía, la actitud de cierta Alemania volcada en sus dos derrotas y la de cierta burguesía europea que quiere justificar los privilegios gracias a una aristocracia del alma, huir de su objetividad hacia una subjetividad exquisita y embelesarse en un presente inefable para no ver su porvenir. Este pensamiento blando y solapado sólo es, filosóficamente, una cuestión de supervivencia, y no tiene gran interés.»[27]

Más tarde se podrá apreciar todo el impacto que ha tenido esta tensión entre Alsacia y Périgord en el pensamiento del escritor: en las innumerables tentativas sartreanas de pensar lo moderno, escapar de los cuadros demasiado tradicionales de la universidad, buscar en culturas extranjeras recursos y fecundaciones y denunciar las cobardías y los tabúes de la historia colectiva de Francia.

VI. LA OMNIPOTENCIA DE LA HERRAMIENTA FILOSÓFICA

Leyendo Las palabras se puede advertir, en las incoherencias cronológicas que se ocultan bajo una organización muy controlada, una tendencia a difuminar las pistas de la propia historia, como si el escritor hiciera todos los esfuerzos posibles para mantenerse expuesto y acorralar a sus seguidores. Si alguien trata de comprender en qué momento de su trayectoria Sartre consigue controlar su propia imagen y Sartre se convierte en Sartre, en qué momento adopta la herramienta filosófica a un tiempo como herramienta de omnipotencia y de apropiación del mundo y ese papel de heredero subversivo del que nunca se apartará, verificará que es muy pronto, desde la Escuela Normal Superior, desde marzo de 1925, cuando aún no ha cumplido veinte años.

A mediados de la década de 1920, cuando Sartre ingresa en ella, la Escuela Normal Superior de la calle Ulm padece aún las secuelas de la guerra de 1914: desorganización en la disciplina tradicional, agitación entre unos alumnos que acaban de volver a sus filas después de la experiencia de la vida en las trincheras y que suelen estar marcados por el síntoma de hijos sin padre que se engendran a sí mismos.[28] Si se retoman los análisis de Daniel Lindenberg acerca de esas «utopías normalistas que regresan de generación en generación», ¿cómo dar cuenta de la especificidad de la postura sartreana en el seno de la promoción de 1924? He intentado reconstruir el ambiente normalista de entreguerras y establecer con precisión el lugar especial que Sartre ocupaba allí, y lo he hecho gracias a las horas interminables que he pasado con sus camaradas de la Escuela Normal Superior y gracias a sus fotografías, sus cartas, sus diarios, sus recuerdos y su buena disposición.

Todos los testimonios concuerdan en varios puntos: durante los últimos años de formación del grupo de normalistas de esa época, Sartre se muestra como un individuo precoz, dotado de una visión del mundo muy fuerte, como un personaje que provoca admiración debido a su «gran prestigio» (Jean Baillou), «a su erudición, su audacia y su potencia intelectuales» (Georges Canguilhem), a su carisma: «Tenía un grupo propio, una pequeña constelación en torno a él» (Olivier Lacombe), a su fuerza de carácter: «Se ha hecho por entero, quería ser

escritor y sólo pensaba en eso» (Armand Bérard), a su fantasía: «Sartre era un bromista, no hablaba en serio, todos apuntábamos a Nizan» (Henri Guillemin), a su alegría de vivir: «Era muy amable, muy alegre, y tenía una hermosa voz que se escuchaba en el pasillo cuando cantaba a voz en cuello bajo la ducha» (Robert Lucot), a su humor: «Sartre y Nizan eran divertidos, fueron los únicos dos que se atrevieron a burlarse de mi padre protestante» (Robert-Louis Wagner), a su «lado burlón» (Georges Canguilhem), a su originalidad: «Había un "lenguaje sartreano", que consistía en utilizar un tono solemne, tomado de Madame de Ségur, para decir cochinadas con la intención de sorprender más que de impresionar» (René Frédet). Todos recuerdan su pasión por la literatura: «Existía un mito en torno a la novela de Sartre. Todo el mundo hablaba de ella y sabía más o menos lo que contenía» (Jean Baillou); su pasión por el cine: «Hablaba de cine de una manera muy interesante y poseía el don de hacerte descubrir un film genial en una sala pequeña en lo más recóndito del distrito XX» (René Frédet).

Sartre desarrolla un pensamiento original, que engloba todos los campos que acomete y demuestra desde los dieciocho años un dominio muy completo de sus propias categorías de pensamiento en psicología, filosofía, literatura y estética: «Tenía una nueva teoría todas las semanas, todos los meses; me la presentaba y la discutíamos» (Raymond Aron). La fuerza de Sartre es contar con un proyecto estético muy potente que instrumentaliza todo lo demás, incluso a los otros. La filosofía le resulta al mismo tiempo una herramienta para comprenderse y una herramienta de producción literaria, lo que confirmará él mismo varios años después. «Apenas supe qué era la filosofía, me pareció normal exigirla al escritor.»[29] En 1928, Sartre fracasa en el examen escrito de las oposiciones de filosofía; era su primera presentación a un concurso. Fue la primera cita frustrada entre los poseedores de la legitimidad intelectual y uno de sus más brillantes herederos, que no quiso y no supo negociar con ellos. «La disertación de historia de la filosofía se ocupaba de una comparación entre Aristóteles y Auguste Comte. La propuesta de Sartre fue un escándalo. Wahl dijo que no era buena» (Raymond Aron). «Su fracaso es señal de la total incomprensión del jurado» (Maurice de Gandillac). El año siguiente Sartre obtiene el primer lugar, lo que da cuenta de la dificultad de su posición crítica y creadora en relación con el sistema institucional. «Cuando tenía veinte años, en 1925», escribirá más tarde, «el horror ante la dialéctica era tal que no conocíamos ni siquiera a Hegel [...]. En cambio se nos enseñaba minuciosamente la lógica aristotélica y la logística.»[30]

El ingreso de Sartre en el mundo de la filosofía ocurre de inmediato bajo los

auspicios de la decepción. La mayoría de los estudiantes de esos años de entreguerras parecen tener esa misma sensación ante la institución filosófica. «Unos y otros teníamos la sensación de que la enseñanza de la filosofía había tocado fondo en Francia. Pensábamos que eso era una consecuencia indirecta de la guerra de 1914. Sólo teníamos nociones fragmentarias sobre la filosofía alemana (y sobre los escritos de Freud en particular). Conocíamos más a Hamelin que a Hegel. Sartre había decidido avanzar a marchas forzadas para recuperar ese retraso» (René Aillet); «Sartre no se interesaba mucho en la filosofía universitaria francesa, en profesores como Brunschvicg o Lalande; manifestaba gran hostilidad hacia los profesores de la Sorbona. Esa gente no tenía ninguna gracia y entre ellos había muchos pobres tipos» (Georges Canguilhem); «Bouglé era demasiado claro para Sartre y Nizan, que se interesaban por los cursos de psicología de Delacroix y de Dumas (el más autoritario de los dos)» (Georges Lefranc).

Entre los dos personajes dominantes del mundo filosófico –por una parte Bergson y por la otra Brunschvicg, su enemigo jurado–, Sartre manifiesta una ruptura doble: se opone al racionalismo de Brunschvicg en nombre del romanticismo y combate el misticismo de Bergson en nombre del realismo. Y no se reconoce, y jamás lo hará, en el cientificismo positivista de Auguste Comte y Lucien Herr. Procura inspirarse más bien del lado de Bergson, en pensamientos de la creatividad y la libertad, explorando una posición que resulta muy difícil sostener, que no quiere ser ni espiritualista ni positivista, intentando una filosofía de la libertad totalmente laica, un bergsonismo de izquierdas. Durante toda la primera etapa de su vida intelectual entra en la filosofía por el cauce de la psicología y consagra muchas horas a la observación de los pacientes del hospital Sainte-Anne. Más tarde volverá sobre estos episodios. «Se fortalecerían, perderían estrechez mi idea de la subjetividad y mi racionalismo. En efecto, en Sainte-Anne descubro la locura y las sociedades primitivas.»[31]

En una época donde la filosofía francesa se hundía en una institucionalización que excluía toda referencia a otras culturas (con la exclusión forzada de la filosofía alemana en particular),[32] los estudiantes percibieron que se les prohibía toda duda sobre sus formas de elaboración, de investigación y transmisión, pero también toda apertura a lo que pudieran aportarles otras tradiciones filosóficas. Y en esta generación de normalistas, cuya espontánea ambición por acceder a formas de legitimación académica está sacudida por los acontecimientos, se forma poco a poco la idea de que la verdadera filosofía está en otra parte y que hay que utilizar todos los modos posibles de subversión para obtener recursos al

amparo de otras tradiciones. El joven Sartre se plantea muy pronto la pregunta por la institución, y considera que la universidad francesa es un cepo que somete la exigencia filosófica a la dominación de estrategias universitarias y políticas. Sólo si se rompe con esa tradición se podrá restituir la dignidad del pensamiento a la filosofía.

¿Acaso no es Sartre el último ejemplo de un mundo en el cual la filosofía, apoyada por una institución y sus funcionarios, desempeñaba el papel de matriz todopoderosa y legitimada socialmente, y disfrutaba del poder simbólico para apropiarse del conjunto del universo intelectual? ¿Acaso no es quien, producto de la cumbre de esta pirámide y provisto de la herramienta filosófica, herramienta suprema, la aplicará a todos los otros campos de producción intelectual y hará creer en la perennidad de esa omnipotencia?

VII. EL HEREDERO SUBVERSIVO

Todos los testimonios de los normalistas coinciden en la característica de sus comportamientos en el seno del grupo: la subversión contra la autoridad. En estas escenas de 1925 se aprecia el nacimiento de la subversión, la ironía y el brillo de esa voluntad de combatir a la autoridad que Sartre demostrará siempre.

La mayoría de los normalistas politizados pertenece a un solo grupo: el de los socialistas, el de los comunistas, los grupos pacifistas «alainianos» o incluso el grupo de Valois. «Éramos unos quince en el grupo socialista, entre ellos Aron, Lefranc, Lebail, Baillou, Péret, Péguy, Guyon, Herland, Deixonne y Broussaudier, uno de los animadores de la izquierda socialista. Nos adheríamos a la quinta sección de la SFIO» (Émile Delavenay); «Los comunistas incluían a Bruhat, Cogniot y otros; yo simpatizaba con ellos» (Pierre Vilar); «El grupo de los pacifistas estaba constituido por los alumnos de Alain; eran gente tiránica que se comportaban como una especie de nietzscheanos para calumniar a algunas personas; persiguieron a muchos [...], se comportaban como tunantes, con actitudes de verdaderos perseguidores» (René Frédet). Este grupo politizado, que fue hegemónico durante un tiempo, tenía por «pieza clave» a Canguilhem, «uno de los más revoltosos», el pacifista de la escuela. Frente a los que se inscriben en una legitimidad social y un proyecto de integración, «Lebail y yo sabíamos que haríamos carrera política» (Georges Lefranc), Sartre desentona: «Era espontáneamente anarquizante» (Raymond Aron); «Sartre era un cínico» (Maurice de Gandillac); «Toda su vida fue infantil desde el punto de vista político; por lo demás, era negado para la historia» (Georges Lefranc).

Sartre puso en acción sus capacidades de subversión durante la tradicional revista anual, aprovechando las numerosas novatadas.[33] «Antes manifestábamos una amable ironía en relación con los funcionarios instructores y los profesores; pero sin acritud. El tono cambia en 1925 y aparecen intercambios muy violentos en escena» (Robert Lucot). La crítica de Sartre contra la institución seguirá manifestándose en cada revista anual. «Su alegría de vivir explica su papel preponderante en la revista; era el entrenador, el jefe dichoso, alegre y exuberante de sus camaradas» (René Lucot).

Sartre se concentró en la figura de la autoridad por excelencia, Gustave Lanson

(director de la Escuela Normal durante un cuarto de siglo), personalidad central en la construcción de los estudios literarios en Francia y que tuvo un peso considerable en el mundo universitario. La política que instauró Lanson era su «respuesta a la petición del Estado de disponer de una élite capaz de intervenir en cualquier frente con la ayuda de su arma secreta: el dominio del discurso».[34] Lanson, sin embargo, era muy consciente también de que la función de la Escuela Normal no era «tanto abastecer los cuadros del personal como ser un fermento y dar nivel».[35] Antoine Compagnon recuerda, en La IIIe République des Lettres. De Flaubert à Proust, que Gustave Lanson, gracias a su artículo «L'immortalité littéraire»,[36] resultaba en la práctica para Sartre una figura abrumadora, y por partida doble. En efecto, comenta: «La inmortalidad literaria pertenece a la III República, porque la historia de la literatura francesa [...] ha constituido un evangelio de la patria.»[37] «Sartre estaba muy empollado en el tema de la III República», agrega, «creció bajo Poincaré, [...] bajo Fallières, [...] bajo Herriot, y fue iniciado por su abuelo, que votaba radical, "el partido de los funcionarios".»[38] La subversión sartreana apuntó contra la autoridad literaria tradicional que transmitía su abuelo Schweitzer y representaba Gustave Lanson, elaborando un arreglo de cuentas personal que se formalizó en los años veinte y que al parecer nunca acabaría.

Sin embargo, en 1927, según el testimonio de Pierre Vilar, Sartre «traspasó los límites» (la ley Paul Boncour acababa de instituir, junto con una preparación militar especial, la «orientación de los recursos del país en el sentido de la defensa nacional»). Primero puso en circulación una petición que se oponía a esta ley: «Era el manifiesto teórico de Sartre. "Se tiene derecho de imponer a alguien que sea soldado, pero no que sea oficial", sostenía. Firmé la petición» (Pierre Vilar), que reunió cincuenta y cuatro firmas. En la revista anual Sartre encarnó al capitán Cambuzat –el oficial a cargo de la preparación militar en la Escuela Normal– y preparó una canción escandalosa. «Introdujo en la revista un agresivo antimilitarismo hasta entonces desconocido. El capitán Cambuzat se hizo cargo del asunto con indulgencia, pero Gustave Lanson, el director de la Escuela, le presentó sus excusas y reprendió a los alumnos (su propio hijo había muerto durante la guerra de 1914). Sartre le replicó que si bien él, Lanson, por su edad, ya estaba al margen de la guerra, él mismo y sus camaradas o bien serían sus actores o bien sus víctimas. Sartre afirmaba de este modo su autonomía moral» (René Lucot). Culparon a los alumnos, el ministro realizó un informe, artículos en L'Œuvre y en La Victoire dieron testimonio del alcance del incidente, y se pudo leer en el Bulletin de l'Association des amis de l'ENS: «Los jóvenes normalistas se han extralimitado.»

Sartre situó en primer plano su afición al «sentimiento del clan, con un lenguaje hermético en la tradición de Jules Romains» (Baillou) en estos ataques y provocaciones múltiples contra la autoridad durante las novatadas. ¿Estos años de Escuela Normal son el crisol de su formación política? Allí se muestra, en efecto, como heredero subversivo, miembro de un grupúsculo anarquizante, organizador de todas las novatadas, creador de un cenáculo irrespetuoso e irreverente, conforme a una postura que asumirá toda la vida. La relación de Sartre con la política se puede vincular, paradójicamente, con cierto paradigma de la filosofía francesa que en contra de la tradición alemana siempre ha considerado que tiene derecho a meter baza en cada momento político. En este sentido, aunque ponga en práctica por primera vez sus capacidades de subversión, Sartre representa también una postura francesa tradicional. Se comprende entonces su rechazo a la carrera universitaria y, más tarde, su exigencia de ir a las fronteras, de ir hasta Berlín para saber qué sucede en el presente de la filosofía, su crítica de la institución filosófica y la opción por explorar nuevos caminos más adecuados para la exigencia de pensar la actualidad. Marchar por esos caminos le obliga a explorar otras formas discursivas, como la crítica literaria y la poesía de Mallarmé, las canciones, las obras de teatro y las novelas, y también a la evasión hacia formas estéticas entonces emergentes y no legitimadas como el cine, al cual intenta dar desde esos años una conceptualización estética.[39]

En estas descripciones de un Sartre de veinte años, en la postura de heredero subversivo, ya apunta el insolente rebelde a toda forma de autoridad, el opositor de los años cincuenta al general De Gaulle, el opositor de los años sesenta a los Estados Unidos, el protector de los grupos maoístas en los setenta.

VIII. EXPLORACIÓN DE LOS MÁRGENES

Y DE CULTURAS DE OTROS LUGARES.

LA CRISIS DE LOS AÑOS TREINTA

El período de la década de 1930, quizás el menos conocido de la trayectoria sartreana, es interesante en muchos sentidos. Es un período de crisis sucesivas, en el curso del cual se elaboran tanto la visión del mundo y la obra filosófica y literaria del escritor como su ética. Se sitúa plenamente en otro plano, «sociologiza» su rechazo social de la autoridad y construye una contrasociedad, alternativa de cabo a rabo, negando su entorno y nunca negociando un compromiso con ningún punto de vista ni aceptando ningún funcionamiento institucional, en una concepción del cambio social que comienza por él mismo. Primero están los rechazos: rechazo del oficio de profesor practicado de manera convencional, rechazo de la jerarquía del liceo, rechazo de la burguesía de Havre, rechazo del papel de esposo, rechazo del estatus de propietario, rechazo incluso del de ciudadano, pues no vota y contempla desde fuera las grandes huelgas de 1936 (¡tiene treinta y un años!). En este sentido, se podría decir que despierta al mundo de un modo particularmente tardío.

Sartre es entonces un personaje muy contrario a las instituciones, fundamentalmente libertario e irrespetuoso y que se sitúa, a partir de esa época, en la discusión de los modos cotidianos de vida, muy cerca de una gran corriente libertaria anarcosindicalista. Nunca se apartará de esta primera posición y más tarde detestará las relaciones jerárquicas entre maestro y alumno, no reconocerá deudas a nadie, no establecerá diálogo alguno con sus contemporáneos, enunciará su verdad en discursos muy violentos y muy subversivos, y recreará a partir de cero un funcionamiento nuevo y radicalmente transgresor de los modos de vida cotidianos (poligamia, relación con el dinero, etc.). En esta construcción microsocial alternativa, Sartre es pues un personaje monolítico desde el comienzo al fin de su trayectoria, aunque no cese de afirmar que cambia todo el tiempo mientras construye su propio mito del cambio.

Su proyecto del hombre solo, de un individualismo radical, arraiga en una filosofía del sujeto. Ya en 1930, en su texto La leyenda de la verdad, apunta a la universidad francesa, vitupera a los «filósofos, esos funcionarios de la

República», y magnifica al individuo solo que se opone a la sociedad por la independencia de su pensamiento. Proseguirá obstinadamente esta reflexión y escribirá un texto tan corrosivo (Factum sur la contingence, que se convertirá en Melancholia y después en La náusea), que necesitará de intérpretes para negociarlo en el plano intelectual (Simone de Beauvoir) y editorial (Nizan, Bost y otros). Se trata de un Sartre que todavía no consigue que se reconozca la potencia de su pluma y se mantiene en una función estética y teórica.

La primera versión del Factum sur la contingence ya traza maravillosamente todas las experiencias habidas en Havre y teje los temas que se desarrollarán y afirmarán en la segunda y después en la tercera versión: la «verosimilitud», categoría por excelencia del pensamiento burgués y de los «cabrones», la crítica del humanismo –que resultará una página magistral e inolvidable–, la reducción de la memoria a una ficción verdadera, la ilusión de la aventura, por último y sobre todo la percepción de la existencia y de la contingencia, en una experiencia límite, antes de la catástrofe del exceso de lucidez y de la locura.

En los Cuadernos de guerra relata la depresión que entonces le aquejaba. ¿Por qué esta depresión? ¿Debido a un rito de pasaje, el paso a la edad adulta, por el precio que debe pagar a causa de su modo de vida transgresor, por un proyecto literario tan incongruente y difícil rechazado varias veces por los editores? No sólo por eso. Todo se complica por una historia de amor frustrada con Olga (alumna de Simone de Beauvoir), que le rechaza violentamente, y también por un proyecto que termina de desestabilizarlo: la redacción de una obra, La imaginación, en la cual, por razones científicas, intenta comprender la naturaleza de la imagen en los sujetos que sufren alucinaciones. Pide a su camarada Daniel Lagache que le ayude a experimentar el fenómeno de las alucinaciones visuales y que le inyecte mescalina. «Tres pequeñas nubes paralelas aparecieron ante mí», cuenta en La imaginación. «El fenómeno desaparecía naturalmente apenas intentaba comprenderlo [...] y en la manera como esas tres pequeñas brumas se entregaban a mi recuerdo había, tan pronto desaparecían, algo de inconsistente y misterioso que no hacía otra cosa que poner de manifiesto, me parece, la existencia de esas espontaneidades liberadas en los límites de la conciencia.»[40]

Es una serie de crisis, un despiste patológico controlado y después sublimado por la producción artística; Sartre se hunde y luego alcanza la superficie y finalmente sale, explora toda suerte de límites, exorciza sus tentaciones; es un movimiento voluntario para luchar contra su propia locura negociándola, estetizándola y después sublimándola, concluyendo a pesar de todo un proyecto

literario propio al producir El muro y La náusea.

Consigue arreglárselas gracias también a una exploración sistemática más allá de las fronteras culturales francesas, una exploración de otras culturas en las cuales consigue legitimar sus propios interrogantes. Se pregunta en primer lugar por la pertinencia de las herramientas intelectuales que ofrece su propia cultura y su propia formación en relación con la urgencia de descifrar el mundo. Y en Husserl, en Dos Passos, en Hemingway y en Faulkner, pero también en Virginia Woolf y en James Joyce, encuentra justificaciones para sus indagaciones foráneas.

Más tarde, volviendo sobre este período, hablará de la «verdadera revolución» que supuso para él el descubrimiento de los novelistas norteamericanos y el trastorno que esto provocó en su propio panorama cultural. «Lo que despertó nuestro entusiasmo por los novelistas recientes que he mencionado es la verdadera revolución que producen en el arte de narrar una historia. El análisis intelectual que desde hace más de un siglo era el método oficial para tratar un personaje de novela ya sólo resultaba un viejo mecanismo mal adaptado a las necesidades de los tiempos. Se oponía a una psicología sintética que nos enseña que un hecho psicológico constituye un todo indivisible. No se podía utilizar para describir un conjunto de hechos que se presentan como la unidad, efímera o permanente, de una gran cantidad de percepciones.»

Y prosigue, criticando particularmente una tradición literaria que se niega a considerar el presente: «Las nubes se nos acumulaban sobre la cabeza. Se luchaba en España; los campos de concentración se multiplicaban en Alemania, en Austria, en Checoslovaquia. La amenaza de guerra estaba en todas partes. Sin embargo, seguíamos prefiriendo únicamente el método literario y el análisis al estilo de Proust o de Henry James. Pero ¿se podía así dar cuenta de la muerte brutal de un judío en Auschwitz o del bombardeo de Madrid por parte de los aviones de Franco? Una nueva literatura nos estaba presentando sus personajes de manera sintética. Les hacía cumplir ante nuestros ojos actos completos en sí mismos, cuyo análisis era imposible, actos que había que captar completamente con toda la potencia oscura del alma. [...] Los héroes de Hemingway y de Caldwell no se explican nunca, no se dejan analizar. No hacen otra cosa que actuar. [...] Viven porque surgen de pronto como de un pozo profundo. Analizarlos sería matarlos.»

Se puede apreciar la violencia con que Sartre pone en duda toda la experiencia

de la tradición literaria francesa. Con la fórmula «analizarlos sería matarlos» parece reivindicar la salud de sus personajes por sus actos, como si so-lamente las técnicas inventadas por los nuevos novelistas norteamericanos pudieran hacerse cargo ahora de ellos. «Hace mucho que utilizamos ciertas técnicas para que nuestros lectores puedan comprender lo que ocurre en el alma de nuestros personajes», escribe. «Escribimos osadamente: "Se dijo: 'Hace calor. ¿Cómo lograré franquear la colina?'" O bien utilizamos el estilo "indirecto", que según algunos introdujo Flaubert en nuestra literatura y según otros La Fontaine: "Paul avanzaba con dificultad. Hacía calor. ¡Por Dios! ¿Tendría fuerzas para franquear la colina?" O incluso esa técnica reciente, traída de Inglaterra, que imita a Joyce. "Uno, dos, uno dos, este calor atroz y yo –la colina–. ¿Lograré alguna vez...?" Estos diferentes artificios, igualmente verdaderos o igualmente falsos, sólo nos permitían revelar lo que el personaje se decía conscientemente. Omitían por necesidad toda la escena oscura donde abundan los sentimientos y las intenciones, esos sentimientos e intenciones que las palabras no expresan.»

Sartre a veces es enfático ante estos descubrimientos y afirma: «Los escritores norteamericanos nos han liberado de esas técnicas obsoletas.» Y sigue entonces una larga lista de ejemplos.

«Faulkner elige [...] presentar a sus héroes desde fuera, cuando su conciencia está completa, y enseguida mostrarnos de súbito las profundidades de su alma, cuando allí ya no hay nada. De este modo da la impresión de que todo lo que les impulsa a actuar se encuentra en algún lugar bajo el nivel de la conciencia clara. Dos Passos, para que percibamos más vivamente la intrusión del pensamiento del grupo en los pensamientos más secretos de sus personajes, ha inventado una voz social, trivial y sentenciosa, que charla sin pausa a su alrededor, sin que nunca sepamos si se trata de un coro mediocre y conformista o de un monólogo que los mismos personajes mantienen oculto en el corazón.»

Se acerca, por último, a su análisis de la evolución de los grandes descubrimientos científicos y recupera su apasionamiento al terminar: «Todos estos procedimientos eran nuevos para nosotros en 1930 y fue lo que nos sedujo en primer lugar. Y hay más: tal como Riemann y Lobachevsky trazaron el camino que permitió que Russell y otros revelaran los postulados que están en la base de la geometría euclidiana, estos autores norteamericanos nos han enseñado que lo que creíamos leyes inmutables del arte de la novela sólo era un grupo de postulados que se podía desplazar sin peligro. Faulkner nos ha enseñado que la necesidad de contar una historia en orden cronológico sólo es un postulado y que

se puede relatar la historia en cualquier orden, ya que ese orden permite que el autor evalúe las situaciones, el ambiente y los personajes.

»Dos Passos nos ha enseñado la falsedad de la unidad de acción. Ha mostrado que se puede describir un suceso colectivo yuxtaponiendo veinte relatos individuales sin relación entre ellos. Estas revelaciones nos han permitido concebir y escribir novelas que son a las obras clásicas de Flaubert y Zola lo que la geometría no euclidiana es a la antigua geometría de Euclides. En otras palabras, la influencia de las novelas norteamericanas ha producido entre nosotros una revolución técnica. Nos ha puesto en las manos instrumentos nuevos, instrumentos flexibles, que nos permiten encarar asuntos que hasta hoy no teníamos manera de abordar: el inconsciente, los sucesos sociológicos, la verdadera relación entre el individuo y la sociedad presente o pasada.»[41]

En esos años su segunda fuente importante de renovación, después de los Estados Unidos, es Alemania, fuerte exportadora de modelos culturales y que contenía una verdadera galaxia intelectual (literatura, poesía y filosofía como en el siglo XVIII cuando Voltaire se nutría en Prusia, en Inglaterra y Suecia). Efectúa su primer viaje verdadero de estudios a Berlín: viajar a Alemania le parecía una gran peregrinación cultural hacia el pensamiento germánico, pedestal fundador.

En Berlín, en 1933 y 1934, descubre la fenomenología, leyendo a Husserl y después a Heidegger, que renuevan y fecundan su pensamiento filosófico. Tres años más tarde redacta en menos de tres meses cuatrocientas páginas de un tratado filosófico en torno al pensamiento de Husserl, y el año siguiente, a petición de Paulhan, escribe un apunte sobre Husserl: «Querido señor y amigo, la fenomenología es una filosofía técnica y resulta bastante difícil presentar al público uno de sus aspectos bajo una apariencia literaria: no me jacto de haberlo conseguido. Pero hago lo que puedo, y usted, querido señor, haga con este apunte exactamente lo que quiera. Si cree que lo debe publicar, está bien; pero si lo tira a la papelera no lastimará mi orgullo de autor...» La humildad de Sartre debió de divertir a Paulhan, sobre todo porque el artículo, que apareció en la NRF de enero de 1939, poseía una densidad luminosa y elegante y una capacidad expresiva excepcional. «Husserl ha vuelto a instalar el horror y el encanto en las cosas, nos ha restituido el mundo de los artistas y los profetas: aterrador, hostil, peligroso, con meandros de gracia y de amor [...]. No nos descubriremos en cualquier lugar apartado, sino en la ruta, en la ciudad, en medio de la ciudad, cosa entre las cosas, hombre entre los hombres.»[42]

Lo notable es el eco que los reconocimientos, que efectúa un joven Sartre aún desconocido pero obstinado y exigente, tendrá en Faulkner, ignorado o nada apreciado en su propio país, que manifestará siempre una infinita gratitud hacia Sartre, y en Heidegger, que más tarde, después de leer El ser y la nada, le escribirá: «Por primera vez conozco a un pensador independiente que ha experimentado a fondo en el dominio desde el cual pienso. Su libro demuestra una comprensión inmediata de mi filosofía, tal como nunca he conocido hasta ahora.»[43]

¿Cómo desembocará esta filosofía del hombre solo en una filosofía del hombre comprometido en 1945? La experiencia de la guerra y la del periodismo en los Estados Unidos[44] obligarán a Sartre a un baño de realidad y lo extraerán de su burbuja. Con una percepción nueva de la política y de su lugar en ella, producirá una inflexión radical en su perspectiva individual, ampliará su campo de intervención, agregará una cuerda a su arco, desarrollará una práctica y descubrirá la función polémica en un proyecto intelectual totalizador, en lo que será una de las grandes constantes de su pensamiento hasta su muerte.

IX. «LA ÚNICA MANERA DE APRENDER ES IMPUGNAR.» OTRA CONCEPCIÓN DE LA TRANSMISIÓN DEL SABER

Ya he comentado la emoción que marcó las discusiones sobre la obra sartreana en los años posteriores a la muerte del escritor. Sus alumnos, todas las promociones de sus alumnos, fueron los testigos más cálidos, los primeros guías que insistieron en transmitirme el impacto de un pedagogo excepcional llamado Jean-Paul Sartre. Los del liceo François I de Havre, los del liceo de Laon, los del liceo Pasteur de Neuilly o los del liceo Condorcet de París, a los cuales enseñó filosofía entre 1931 y 1944. Desde el primer día en que puso un pie en un aula, en marzo de 1931, Sartre se entregó deliberadamente a una práctica pedagógica nueva, que desafiaba todas las prácticas, todas las costumbres, todas las administraciones y todas las convenciones, y al mismo tiempo se convertía en una máquina de subversión contra la autoridad y la jerarquía de los establecimientos donde enseñaba.

A los veinticinco años ya era el más inesperado de los pedagogos, según la primera generación de sus alumnos de la ciudad de Havre. Defendía todas las costumbres contrarias a las de sus colegas: fumaba en pipa –lo que resultaba extraño–, llevaba una camisa de cuello alto, sin corbata –lo que era insólito–, entraba en el aula caminando muy rápido e inmediatamente empezaba a hablar sin apoyarse en notas y con las manos en los bolsillos; luego se sentaba sobre el escritorio o caminaba por el aula. Hablaba a sus alumnos sin la menor preocupación por las jerarquías, «como a hombres y no como a insectos», de San Anselmo y de las enfermedades mentales, de Kant y de los burgueses de Havre, los iniciaba en el cine, disputaba con ellos partidas de ping-pong, de boxeo, continuaba las discusiones después de clase, en invierno en el café y en primavera en la playa, les incitaba a leer novelas policiales y novelas norteamericanas.

«No me gustaban tanto los primeros de la clase», explicará más tarde, «me interesaban sobre todo los que tenían ideas, una reflexión incipiente, los que aún no estaban hechos, los que se estaban haciendo.»[45] Se advierte allí el interés permanente de Sartre por los seres en construcción, que se buscan, su

complicidad con la adolescencia, con todas las adolescencias, y su apoyo incondicional a quienes se sitúan al margen (de las instituciones, del Estado, del poder y de toda norma, cualquiera que sea ésta). En el liceo de una ciudad como Le Havre, con diferencias sociales muy marcadas entre la «gente de la Costa», de SainteAdresse, cuyas casas sobre los acantilados dominaban la ciudad, y la gente de los barrios bajos del puerto, se mezclaban hijos de armadores con hijos de cargadores de los muelles. Mucho más tarde, en Mayo del 68, analizando la crisis de la universidad, Sartre volvió sobre este punto: «Es necesario que la tarea de los docentes ya no sea la de detectar en la masa de los estudiantes a los que parecen dignos de integrarse en una élite, sino la de lograr que la masa completa acceda a la cultura. Esto supone, evidentemente, otros métodos de enseñanza. Supone que uno se interese en todos los estudiantes, que se procure que todos comprendan, que se los escuche tanto como se les habla [...].»[46]

Los testimonios de estos primeros alumnos de Havre están impregnados de esos detalles precisos, señales del impacto de aquel primer contacto: «“Debéis cargar con muy poco material; las herramientas esenciales y suficientes son una pluma, un lápiz y cuadernos.” Ésas fueron las indicaciones del profesor, que desde ese momento se instaló entre nosotros, estableció una discusión y solicitó que le preguntaran. No era una clase magistral, ni siquiera una conferencia, sino una especie de conversaciones», me escribió Robert Marchandeau. «Sus métodos eran revolucionarios: desdeñaba la preparación del bachillerato y prefería dedicarse a formar las mentalidades, y de esto nadie se quejaba, pues cautivaba a su auditorio; y sobre los ejercicios: tomaba uno al azar en la pila, hacía que un alumno lo leyera, solicitaba la opinión general, y el ejercicio en cuestión quedaba calificado por el conjunto de la clase», agrega Pierre Brument. «Con Sartre se ponían en duda las ideas preconcebidas, se desarrollaba el espíritu crítico, la exigencia de un pensamiento personal y la honestidad intelectual. Era la modernización de la sentencia de Terencio, Nil humani a me alienum puto, que no sólo hace de todos los hombres seres solidarios sino sobre todo seres colectivamente responsables. El curso de moral le permitía expresarse, pues, tras exponer las distintas tesis sobre una cuestión –lo que bastaba para presentarse a examen–, nos decía lo que él mismo pensaba, y esto resultaba apasionante: toda la clase discutía unas ideas cuya novedad y carácter no conformista nos sorprendían; hizo que me aficionara a la literatura francesa, a la literatura extranjera, al cine», me explica Jean Giustiniani por su parte.

El arquitecto Jean Balladur, que fue su alumno en el curso 1943-1944 en el liceo Condorcet, se dio el trabajo de buscar sus propios apuntes del curso, los

fotocopió, los transcribió; se dio un trabajo colosal para permitirme captar el tenor singular del mensaje sartreano y deslindar mejor el personaje. Me escribe, en una de sus cartas: «Me parece imposible comprender el comportamiento político de Sartre si se hace de él un “hombre de letras”, un “hombre de teatro”, cuando, fundamentalmente, el “hombre” Sartre era en primer lugar y “esencialmente” un filósofo. [...] No entiendo por filósofo un profesor de filosofía, un especialista, un autor filosófico; sino un hombre para el cual la “idea” del Mundo es indisociable de la marcha del Mundo, para el cual el mundo tiene entonces un “sentido”. Y no penetra en este sentido sólo por medio del pensamiento, sino que lo encarna en su propia subjetividad [...]. Sartre no era ni un ingenuo ni un cínico. Era un filósofo. Su manera de “ser” estaba engendrada por su manera de pensar la realidad.»

Sartre, como pedagogo, se entregó deliberadamente a una práctica que pocos se atreven a ejecutar con tanto aplomo y valor. Revisó de manera radical todos los a priori de la cultura tradicional, defendió la primacía de la situación vivida sobre lo arbitrario de la tradición y del pasado, decretó artificial la organización jerárquica de la institución que representaba e impuso sin previo aviso su propio proyecto alternativo primero en las aulas y después ante los espectadores reunidos inocentemente a la espera de una ceremonia ritual, arquetipo de la celebración de la tradición, en el curso de la distribución de premios para la cual, en julio de 1931 y en razón de su juventud y de su legitimidad intelectual, había recibido el privilegio insigne de pronunciar el discurso formal. ¿Cómo no detenerse en uno de los grandes momentos de esta primera aparición de la práctica sartreana en la escena pública?

En los archivos del liceo de Havre, bajo el convencional encabezado de «Academia de Caen, liceo de Havre», se ocultaba un texto titulado «Distribución solemne de premios, 12 de julio de 1931. Discurso del señor Sartre, profesor de la cátedra de filosofía». Fue un discurso al cual ya se habían referido muchos de los testigos interrogados como a un suceso memorable que había aterrorizado a los padres y entusiasmado a los alumnos: un discurso-escándalo. Sin la menor censura, sin el menor escrúpulo, sin la menor reticencia, ante los ochocientos espectadores de una de las ceremonias más rituales de la sociedad francesa, ante los que representaban el poder del Estado y la jerarquía de la provincia y del liceo, Sartre, el más prestigioso de los profesores, enarbola la subversión con un virtuosismo, un aplomo y una arrogancia excepcionales.

En Mayo del 68, preguntado acerca de las condiciones de la rebelión de los

estudiantes y sobre las especificidades de la práctica pedagógica, Sartre responde sencillamente: «Me sentía mucho más “soberano” cuando obtenía silencio que si había hecho un discurso de distribución de premios con el prefecto a mi izquierda, el director a mi derecha, ante un público petrificado.» Lo que Sartre rechaza deliberadamente es el plus de poder que le confiere su legitimidad intelectual, la hipocresía de toda una organización jerárquica a la cual le divierte aniquilar públicamente como si fuera un castillo de naipes. Sartre resulta imperdonable; se convierte en una máquina de provocaciones, en una máquina de guerra contra las convenciones circunstanciales, contra esa pesada hipocresía mortífera, contra el respeto de las instituciones y el pasado; imperdonable, pues socava el sistema del que procede y que le consagra; imperdonable, pues traiciona su posición social, es cómplice de los adolescentes, defiende sus valores, la cultura del presente, la «cultura verdadera», la que está por hacerse, que decreta su proyecto de desacralización del respeto pasivo por los antiguos, de los objetos que sugiere el maestro, que opta por una activa exploración del espacio contemporáneo.

¿Es posible imaginar lo que significa el cine en una ciudad francesa de provincias en 1930? Sartre recuerda las observaciones de Anatole France: «El cine materializa lo peor del ideal popular [...] no se trata del fin del mundo, sino del fin de la civilización.» Toma partido por este arte, que desde hace tiempo es una de sus pasiones, y aprovecha la ocasión para desafiar públicamente lo que más tarde llamará «falsa cultura». «El cine es un arte que refleja la civilización de nuestro tiempo», afirma. «Es un arte muy familiar, estrechamente ligado a nuestra vida cotidiana. Se entra corriendo; se habla, se ríe, se come en las salas de proyección: no hay respeto en este arte popular, no se adorna con esa majestad que ocupa la mitad del placer que el arte teatral procuraba a nuestros mayores: es buen chico y está mucho más cerca de nosotros. Si se pudiera probar que el cine efectivamente es un arte, tendríamos, por el contrario, que alegrarnos por la transformación de las costumbres [...].

»Me parece que vuestra total falta de respeto por el arte cinematográfico, vuestras maneras caballerescas de comportaros con él os convienen más que una mezcla de admiración inmóvil, turbación de los sentidos y horror sagrado. Se os ha dicho demasiado que nuestros grandes autores clásicos eran artistas: desconfiáis de sus bellas frases, que sirven de pretexto para mil preguntas insidiosas. Y sin duda, poco a poco, a vuestro pesar, extraéis de su comercio un beneficio que apreciaréis más tarde. Pero es bueno que en algunas salas oscuras y desconocidas por profesores y padres podáis hallar un arte discreto, del cual no

estéis hartos de oír hablar, del cual nadie haya soñado deciros que es un arte, ante el cual, en una palabra, se os haya dejado en estado de inocencia. Pues este arte penetrará en vosotros antes que los otros y él será el que os conduzca suavemente a amar la belleza bajo todas sus formas [...].

»Yo afirmo que el cine es un arte nuevo, que tiene sus propias leyes, sus medios particulares, que no se lo puede reducir al teatro, que debe servir para vuestra cultura tal como el griego o la filosofía [...]. Ahora bien, digo que en este nuevo universo os encontraréis muy bien: habéis adquirido una evidente habilidad para orientaros en el dédalo de sus intrigas, de sus símbolos y sus ritmos. He visto a hombres cultos que por no frecuentarlas se pierden en las salas de proyección. Pero vosotros, que las frecuentáis, aunque es posible que aún no podáis dar forma a vuestras impresiones y pensamientos, estáis allí muy cómodos: nada se os escapa, nada os engaña.

»Vuestros padres pueden estar tranquilos: el cine no es una mala escuela. Es un arte de apariencia fácil, extremadamente difícil en el fondo, y muy provechoso si se capta bien: refleja, por naturaleza, la civilización de nuestro tiempo. ¿Quién os enseñará la belleza del mundo donde habitáis, la poesía de la velocidad, de las máquinas, la inhumana y espléndida fatalidad de la industria? ¿Quién si no «vuestro» arte, el cine? Frecuentadlo. Pero es un divertimento para cuando llega el mal tiempo; antes, ¡a tomar unas buenas vacaciones!»[47]

Más tarde, preguntado por sus propios años de estudiante, Sartre desmantela sencilla y claramente el sistema prestigioso en el cual se había formado: «Los profesores eran muy mediocres», explica. «Nada tenían que decirnos... El principio mismo de la clase magistral era indefendible... Nizan no podía respirar en ese sistema concebido para perpetuar un monopolio del saber.»[48] Ante un discurso y una práctica tan coherentes, ante tal seguridad en la afirmación de las propias convicciones, es imposible no preguntarse por los años de formación del niño Sartre, recordar el tipo especialmente atípico de enseñanza que recibió y del cual nos entrega algunos elementos en Las palabras.

Se sabe que, huérfano de padre desde los once años, fue criado en París por su madre, Anne-Marie, y por sus abuelos maternos. Hasta los diez años, lejos de la escuela municipal, su única instrucción fue la de su abuelo Charles Schweitzer (1844-1935), el cual, ya jubilado, como explica en una carta a un pariente, volvió a la actividad para educar a su nieto: «Me hice maestro de escuela de mi hombrecito, y le enseño, aprendiendo yo mismo, historia y geografía. Nada hay

tan delicioso como cultivar y sembrar en estas pequeñas inteligencias.» Este profesor, catedrático de alemán, autor del Deutsches Lesebuch, un método experimental de aprendizaje de alemán utilizado en todos los liceos de Francia, fue uno de los grandes pedagogos de la III República. En 1891, con Jean-Baptiste Rauber, uno de sus colegas alsacianos, Charles Schweitzer había fundado la Sociedad para la Propagación de las Lenguas en Francia, con la finalidad de democratizar la enseñanza de las lenguas extranjeras, desarrollar el aprendizaje de la lengua hablada, dar prioridad a la cultura sobre la gramática; luchó por que sus ideas triunfaran en la universidad.

La formación que recibió el joven Sartre se inscribe entonces en la línea de esa pedagogía experimental de los protestantes liberales que marcaron los primeros años de la III República hasta el punto de que este lapso se ha calificado de «edad de oro del protestantismo». Durante este período, Jules Ferry se rodeó de un círculo de expertos, todos protestantes y liberales, como Félix Pécaut o Ferdinand Buisson, los promovió a inspectores generales de la enseñanza primaria y les permitió convertirse, bajo su égida, en los maestros que realizaron en 1879 el famoso Dictionnaire pédagogique. Esta verdadera biblia de la enseñanza primaria, opuesta a la enseñanza mecánica y conservadora de las congregaciones católicas, fundada en la autoridad del maestro, desarrollaba todas las creencias y los valores estimados por los protestantes liberales: confianza en el porvenir, en el libre arbitrio del niño, en la Razón, la Historia y la Naturaleza. «Mientras nuestra enseñanza secundaria y primaria se remonta casi a la Edad Media», explicaba Bréal, «la organización de nuestra enseñanza primaria, allí donde se ha establecido, antes del siglo XX, es hija del protestantismo.»

La carrera pedagógica propiamente dicha de Sartre termina en 1944, pero durante toda la vida se mantendrá cerca de los adolescentes. Durante los sucesos de Mayo del 68, cuando, más alejado que antes de la escena intelectual, escribía su Flaubert, expresará con la mayor claridad su interés por la transmisión del saber. Entonces vuelve a manifestarse la coherencia absoluta de la postura sartreana en este campo, imperturbable ante la edad, los poderes, los honores y la fama –desde el discurso en la distribución de premios del liceo de Havre a su intervención en la Sorbona en Mayo del 68–, durante casi cuatro decenios: hay la misma denuncia radical del ambiente elitista del que proviene y de la posición de «poder por derecho» que os detentan algunos de sus pares.

Aunque los dirigentes del movimiento de Mayo citan poco a Sartre (en

comparación con las citas que hacen de Marcuse, Illich y otros), sigue siendo para ellos una referencia, un personaje que hay que consultar, y todas sus declaraciones de la época muestran a un hombre de sesenta y tres años completamente coordinado con el movimiento de Mayo. «Cuando tenía veinte años», declara entonces, «ya protestábamos contra el sistema de clases magistrales. Pero éramos pocos [...]. Estimábamos que los libros eran mejores que los cursos –era cierto– y nuestra forma de manifestarlo era, sencillamente, no asistir a clases [...]. Hoy es completamente diferente [...]. Hay estudiantes que ni siquiera han visto al profesor. Escuchan a través de un altavoz a un personaje totalmente inhumano e inaccesible que les dicta un curso del cual no comprenden qué interés puede tener para ellos. El profesor de facultad es casi siempre –también lo era en mis tiempos– un señor que ha escrito una tesis y la recita el resto de su vida. Es también alguien que posee un poder al que se apega con ferocidad: el de imponer a la gente, en nombre de un saber que ha acumulado, sus propias ideas sin que quienes le escuchan tengan derecho a discutirlas. Ahora bien, un saber que no está sometido constantemente a crítica, y que se supera o se confirma a partir de esa crítica, carece de todo valor.»[49]

Su análisis parece brotar de su discurso de Havre, y en el vigor de sus ataques contra el sistema de mandarines resuena su aplomo de los años treinta. «En la actualidad tenemos en la universidad esos islotes ridículos que son las clases magistrales, que realizan unos señores a quienes jamás se discute.» Y vitupera a su camarada de la Escuela Normal Superior con unas afirmaciones de una violencia excepcional: «El poder, según Aron, debe transmitirse de docente a docente, de adulto a adulto. Debe conferirse desde arriba, de igual modo que eran los nobles del Antiguo Régimen, y no los burgueses, quienes tenían el poder de ennoblecer a alguien [...]. Ésa era la enseñanza descontrolada e incontrolable que se nos daba y que todavía hoy se nos da. Por eso es necesario que los estudiantes, no sólo de este año sino de los siguientes, estén allí para corregir un error y compensar un juego pintoresco, para que el profesor sepa que se le juzga al mismo tiempo que él juzga. Éste es el punto crucial: no hay verdadera libertad si quien juzga no es también juzgado.»[50]

Lo que se dibuja en estas proposiciones es el planteamiento de la oposición entre «poder acordado» y «poder por derecho», una concepción de un saber ideal que no cesa de ponerse en duda de manera crítica e ilustrado por el análisis de las condiciones de sus recientes intervenciones.

Resulta imperdonable este Sartre que, provisto de todos los títulos posibles que

confiere la institución, se dedica a un trabajo de zapa de esa misma institución, un trabajo obstinado, radical y consecuente, practicado una y otra vez en una postura adolescente que eleva al rango de única posición válida. «La única manera de aprender es impugnar», explica todavía en esta época. «Es también la única manera de convertirse en un hombre [...]. Un intelectual es eso: alguien fiel a un conjunto político y social, pero que no cesa de impugnarlo.»[51]

Esta permanente disponibilidad a la vulnerabilidad y a las investigaciones de otro aparece en algunos documentos privados. Quizás no se conozca mucho, pero Sartre respondía siempre a las llamadas anónimas, a las solicitudes de apoyo, de un prefacio, de ayuda financiera; fue una práctica que mantuvo en segundo plano, con naturalidad y constancia y sin la menor publicidad. Un día de mayo de 1969, por ejemplo, pasé dos horas singulares con Sartre, hablando de Nizan: primero respondió a mis preguntas y después me interrogó con sencillez y amabilidad sobre mis orígenes, mi vida, mis estudios. Sentado en un taburete alto, ante la ventana, hablaba rápidamente con una voz bien timbrada y precisa, pero buscando, a veces durante un buen rato, la palabra o la frase exactas, como si intentara recuperar con precisión sus recuerdos de Nizan. Un par de veces en el curso de la conversación le sugerí una palabra, una fórmula, que aceptó de buen grado y de la cual se apropió para acabar de componer su idea y la frase. Esta construcción a dos voces, esta elaboración dialogada me sorprendió entonces y me dejó con una sensación de plenitud. ¿Acaso su actitud no estaba exactamente en la línea de la crítica que había pronunciado un año antes contra el «profesor de facultad tradicional», «un señor [...] que posee un poder al que se apega con ferocidad: el de imponer a la gente, en nombre de un saber que ha acumulado, sus propias ideas sin que quienes le escuchan tengan derecho a discutirlas»? Sí, era exactamente eso: Sartre no reivindicaba, en nombre de su saber, ningún poder, ninguna superioridad, ninguna jerarquía, y eso entusiasmaba a la estudiante que yo era. Es una experiencia mínima, en suma, pero ¿acaso no da cuenta de un dato escaso, la duda acerca del poder que le confería su legitimidad intelectual al ofrecer al otro anónimo, por su generosidad y disponibilidad, los medios para afirmar su propia identidad?

X. PENSAR LO MODERNO

El protagonista de La náusea, Antoine Roquentin, vive solo en Bouville, donde investiga sobre el marqués de Rollebon, un erudito del siglo XVIII. Allí arrastra su existencia como una barcaza que pasa, extranjero y mirando de lejos, y consigna sus impresiones en su diario. Es la descripción exacerbada de su experiencia de la contingencia, el relato de sus impresiones: «una especie de desaliento dulzón» o bien una «especie de náusea», y la tentativa de sustraerse a todo ello sin tener «ni sangre ni linfa ni carne». Consigue evadirse de su provincia pegajosa y detestable y oscila en oposiciones con frecuencia binarias entre «lo monótono» (lo cotidiano) y «lo maravilloso»,[52] gracias a un fragmento desconocido de música, una voz de mujer que le llega de otra parte.

«When the mellow moon begins to beam

Every night I dream a little dream.

»La voz, grave y ronca, aparece bruscamente y se desvanece el mundo, el mundo de las existencias.»[53]

A la manera de Roquentin, y en contrapunto con la relación polémica que él mantiene con sus propios determinantes sociales, Sartre desarrolla una mecánica original de pensamiento orientándose hacia el conocimiento por la exploración azarosa del mundo, una pasión nuevamente inflamada y la adopción deliberada de lo moderno. Y sólo mediante la ruptura con la institución filosófica, que percibe como un cepo, puede Sartre entregarse, desde sus años en la Escuela Normal, a un análisis de nuevas formas de expresión. Lengua extranjera, voz extranjera, música extranjera, descubrimiento de la novela norteamericana, descubrimiento de la filosofía alemana: explorará el mundo en círculos concéntricos, un mundo que después se le presentará sistemáticamente en círculos cada vez más amplios y más y más públicos a medida que se afirmen su pensamiento y su impacto (cursos de filosofía en el liceo de Havre, en el liceo Pasteur, en el liceo Condorcet, conferencias en la sala de la Lyre havasie,

artículos en la NRF, textos filosóficos, publicaciones de volúmenes especiales de Les Temps modernes, número especial sobre los Estados Unidos, número especial sobre Indochina, entre otros).

Sartre busca y descubre nuevas formas de expresión, y desde 1925 asigna un lugar privilegiado al cine, «el poema de la vida moderna»,[54] estableciendo incluso un extraño paralelismo entre el cine y su propia biografía, una especie de hermandad imaginaria. «En la incomodidad igualitaria de las salas de barrio aprendí que este arte nuevo me pertenecía. Teníamos la misma edad mental: yo tenía siete años y sabía leer, él doce y no sabía hablar. Decían que estaba en sus comienzos, que aún le faltaba crecer; yo pensaba que creceríamos juntos. No he olvidado nuestra infancia común.»[55] Sartre recuerda también el desprecio de su abuelo cuando en los días de lluvia la madre y el niño, cómplices, se marchaban a la chita callando al Kinérama, al FoliesDramatiques, al Vaudeville o al Gramont-Palace. «Nacido en una cueva de ladrones, situado por la administración entre las atracciones de feria, [el cine] tenía un aspecto popular que escandalizaba a la gente seria; era la diversión de las mujeres y de los niños.» Pero para él, desde la infancia, el cine fue el arte del siglo XX. «Ingresábamos a tientas», agrega, «en un siglo sin tradiciones, que debía imponerse por sus malas maneras, y el nuevo arte, el arte plebeyo, prefiguraba nuestra barbarie.»[56]

Hacia 1925 aparecen en Francia las primeras publicaciones sobre el cine, entre ellas las de Robert Desnos, pero el género continúa sin ser legitimado. Y precisamente en ese momento, en el marco de la Escuela Normal, un Sartre de diecinueve años acoge la estética cinematográfica como la de su época y propone para ella una elaborada conceptualización filosófica. «Una filosofía nueva ha destronado la de las ideas inmutables: de momento no hay más realidad que en el cambio [...]. El cine entrega la fórmula de un arte bersogniano. Inaugura la movilidad en estética.»[57] E insiste: «El film [...] es una conciencia, pues es una corriente indivisible, [...] una organización de estados, una fuga, un flujo indivisible, inasible, como nuestro Yo.»[58]

En el momento mismo en que comienza a trabajar en el problema de la contingencia –en 1926 emprende la redacción de su Factum sur la contingence, que después de numerosas tribulaciones editoriales se convertirá en La náusea–, resulta interesante reparar en la manera como funciona el pensamiento sartreano, que considera la especificidad de la estética cinematográfica en relación con la estética novelesca o la estética teatral e intenta integrar el arte cinematográfico

en sus consideraciones filosóficas.

Explicita su pasión con verdadero placer y deja entrever ciertos elementos de la concepción del hombre solo, del individuo, que está desarrollando: «El cine, por esencia, celebra la alabanza de la energía. El tema de las buenas películas es la lucha de un hombre contra la tempestad (Las dos tormentas), contra la hostilidad provinciana (Une Belle revanche), contra las duras condiciones del desierto (La caravana de Oregón), el trabajo duro de un estafador (Folies des femmes), las hermosas aventuras deportivas (Le Démon de la vitesse) o la novela de un rebelde (Robin Hood, La Marca del Zorro). Todas cantan una "argonáutica", el esfuerzo de los hombres, la dura conquista del vellocino de oro. ¡Y qué emoción tan grande cuando Jasón lo captura! Tengo muy presente en el espíritu aquella escena de Une Belle revanche, cuando brota por fin de los pozos el anhelado petróleo, y nada hay más bello que ver el surtidor negro y viscoso que se eleva entre los andamiajes, estridente como un silbido, mientras cuatro hombres sucios y desastrados se abrazan con la vista clavada en el soberbio chorro y gritan enloquecidos su alegría por haber vencido.»[59]

Examinemos ahora el funcionamiento de este pensamiento en formación, un pensamiento que sin embargo –como hemos visto antes, según la descripción de sus condiscípulos– ya se imponía a todos por su madurez y por la potencia de sus propias categorías. Las referencias a sus lecturas abundan en el texto –cita a Bergson, Alain, Souriau e incluso a Malebranche– y a pesar de estas numerosas citas ya se instala una filosofía sartreana de la contingencia, de la acción, de la estética, en una tensión muy viva entre la necesaria modestia de la condición de estudiante y el orgullo irreprimible del advenimiento del pensador.

Finalmente concluye –¿a quién puede sorprender?–, asociando el retorno de lo novelesco y de la aventura con una crítica a las tradiciones y utilizando el arte cinematográfico como una herramienta subversiva en su equipaje cultural: «Se reprocha al cine, como a Sócrates, que corrompa a la juventud, se asocia con los bailes [...]. Tolstói decía que el único arte grande es el que se dirige a todos... El cine se dirige a todos. [...] ¿Charlot? Es el rey del cine [...]. Ha creado un personaje, su personaje, el vagabundo Charlot, legendario, ha creado un film: el de la verdadera miseria [...] en estos filmes los héroes conocen la miseria verdadera [...] son macilentos, simpáticos y bribones. [...] ¿Qué pide la sociología al arte, si no es la creación de vidas unánimes? [...] El cine no puede hacer arte por el arte, pues se dirige al gran público: por eso nunca nos satisfacen plenamente los filmes alemanes y por eso tienen tanto éxito los

norteamericanos.»[60]

Más tarde Sartre reconoce que su fascinación por el cine formaba parte de su fascinación por los Estados Unidos y, más en general, por todas las formas de arte que representaran a la modernidad norteamericana. «Cuando teníamos veinte años, en 1925, oímos hablar de los rascacielos. Simbolizaban para nosotros la fabulosa prosperidad norteamericana. Los habíamos descubierto, estupefactos, en los filmes. Eran la arquitectura del porvenir, tal como el cine el arte del porvenir y el jazz la música del futuro.»[61]

Desde 1931, durante sus años en Havre, Sartre pudo presentar públicamente otra de sus pasiones por lo moderno, la novela norteamericana. Todos los meses, ante un público variado, en la «sala de la Lyre havraise» daba una «charla literaria» en la que intentaba hacer un balance del estado de la novela en 1931; revisaba la evolución del género desde el siglo XVII, analizaba las distintas técnicas de la novela contemporánea tanto en Francia como en Rusia, en Gran Bretaña o Estados Unidos, o se entregaba a un estudio de los límites entre ciencia y literatura, a un ejercicio tan abrumador por su erudición como por lo ambicioso del proyecto. Ya no era el estudiante bulímico de la Escuela Normal Superior, aún no era el crítico prolífico de los años cuarenta, pero ya se daba en él, a pesar del contexto y de las condiciones, la misma mecánica intelectual exigente, innovadora y potente.

«Naturalmente, si la novela debe estudiar a los individuos por y en el grupo», explica, «en lugar de estudiar el grupo por y en los individuos, la técnica del novelista va a sufrir profundas modificaciones [...] el novelista debe continuar tratando a los individuos como siempre lo ha hecho, pero su arte debe apuntar a hacernos sentir en cada momento la formidable potencia del grupo detrás del individuo [...]. El problema que se planteaba la última vez era el siguiente: ¿cómo integrar el universo en la obra de arte, si se concibe el universo como lo único real y los objetos particulares aparecen tan sólo como modos pasajeros de ese universo? Se puede apreciar que el problema que hoy examinamos no es muy diferente. Sólo es de menor envergadura. El hecho es que la novela social contemporánea (por ejemplo, la novela rusa y, en parte, la novela norteamericana) ya no estudia individuos sino estructuras sociales. ¿Qué hay que hacer entonces para mantener la unidad de la obra de arte? Hay que notar, en efecto, que, si el grupo realmente existe, su existencia no es sensible. Sólo se conoce por sus efectos, y sus efectos son realidades individuales.»[62]

Estudia también el problema de las relaciones del individuo y el grupo, utilizando el ejemplo de Hombres de buena voluntad, de Jules Romains –ejemplo «muy mediocre», según sus palabras– y el de Paralelo 42, de John Dos Passos, que valora. «El individuo está sumergido en el mundo», dicen sus notas, «hacer sentir cuán pequeño es un hombre entre los demás, semejante a los otros y sin embargo gobernado por los otros [...]. Mantener para cada uno (contra Dreiser) una individuación [...] Así todo se describe en relación con el individuo. Un individuo sirve de centro provisional en cada sección [...]. Objetividad absoluta de Dos Passos. No juzgues nunca. Muestra el personaje mientras se juzga y describe sin dar su opinión [...].»[63]

Con cuatro años de antelación, ya está anunciando ante el restringido público que le escucha en Havre su famoso artículo sobre Dos Passos que se publicará en la NRF y que termina con esta conclusión-manifiesto: «Qué simple es este procedimiento; qué eficaz; basta narrar una vida con la técnica del periodismo norteamericano y la vida cristaliza como vida social. [...] Considero que Dos Passos es el mayor escritor de nuestro tiempo.»[64] Ya sabemos que Sartre aplicará más tarde estos procedimientos en su novela El aplazamiento.

XI. LOS AÑOS DE GUERRA: NI TRAIDOR

NI HÉROE

La época en que inicié mi investigación, en 1982, no era muy propicia para iluminar aquel período. Un personaje de denso pasado histórico, el teniente Gerhard Heller, acababa de publicar un volumen de memorias titulado Un alemán en París.[65] Se le había conocido como el censor de la literatura francesa y había frecuentado a la mayoría de los escritores franceses en París durante la ocupación alemana, a Mauriac, Paulhan, Jouhandeau, Drieu La Rochelle, entre otros. Su libro se esperaba con interés y curiosidad. Allí contaba, por ejemplo, que vestido de civil, sentado a una mesa del café de Flore, a veces había visto trabajar a Sartre. Un poco después, en una entrevista, Heller afirmó que Drieu había reabierto la NRF porque la «contrapartida [fue] la liberación de algunos autores encarcelados, como J.-P. Sartre». Algún tiempo después, hablando de Heller, se decía en la prensa que, durante ese período, ¡Sartre «fue uno de sus íntimos»!

En su alegato pro domo, Heller, por cierto, jamás había pretendido actuar como historiador; sin embargo su libro, mediante sucesivos desplazamientos, abrió la puerta a toda suerte de secuelas más o menos extravagantes, como suele suceder por lo demás. Así pues, en esa época había dudas en los numerosos comentarios que suscitó el comportamiento de Sartre bajo la ocupación. De allí proviene mi decisión de emprender una investigación sobre un Sartre considerado globalmente y de interesarme, para comenzar, en las mitologías sartreanas. Tuve que trabajar en archivos, recuperar documentos y testimonios, investigar a los testigos, interrogarlos y efectuar un trabajo clásico de historiadora confrontando fuentes y reuniendo y analizando todo el corpus de textos que produjo Sartre en ese lapso: textos privados y correspondencia (Cuadernos de guerra, Cartas a Castor y a algunos otros, etc.), obras de teatro (Bariona, Las moscas, A puerta cerrada), guiones de cine (Typhus, El fin del mundo, Les Jeux sont faits), filosofía (El ser y la nada), novelas (Los caminos de la libertad), crítica literaria (para Comœdia, Les Lettres Françaises clandestinas, Les Cahiers du Sud, Messages, Poésie 44), crítica cinematográfica (L’Écran français), reportajes (Combat), cursos de filosofía (en el liceo Pasteur y en el liceo Condorcet), sin olvidar los numerosos textos políticos redactados en las diferentes redes de

resistencia en que participó Sartre.

Entre otros testigos que me ayudaron a reconstruir la posición de Sartre en la Francia de la ocupación, conocí a Colette Audry, Jean Balladur, Jacques-Laurent Bost, Jean Bruller-Vercors, Christian Casadessus, Georges Chazelas, Jean Chouleur, Jacques Debû-Bridel, Dominique y JeanToussaint («Touki») Desanti, Simone Devouassoux, Pierre Isler, Jean-Daniel Jurgensen, Mme. Pierre Kaan, Jean Lescure, Raoul Lévy, Robert Misrahi, Claude Morgan, Pierre Piganiol, Jean Pouillon, J.-B. Pontalis y Jean Rabaut; consulté los archivos nacionales, los archivos de la educación nacional, los de Paulhan, los de Balladur, los de los Kaan e incluso los archivos del excelente historiador de la época que es Gérard Loiseaux,[66] y muchos más. Había que rechazar las lecturas parciales que consistían en destacar un elemento de la trayectoria sartreana, aislarlo de su contexto y magnificarlo para luego colorear el conjunto. Había que analizar simultáneamente la totalidad de los escritos y de las actividades de Sartre durante el período. Pensaba entonces que solamente un trabajo de este tipo podía contribuir a una verdadera discriminación de las sucesivas capas de comentarios y glosas que se habían acumulado en el curso de los años y permitido desviaciones tales como la afirmación de que Sartre «fue uno de los íntimos» del Sonderführer Heller... Únicamente me alteró un testimonio, el de Simone de Beauvoir en La fuerza de la edad: no bien advertí errores históricos y planteamientos fácticos, decidí referirme a él solamente en relación con los elementos más anodinos de la empresa sartreana en el período.

Una vez terminada esta investigación, estuve en condiciones de proponer un análisis de la situación de Sartre durante los años de ocupación. ¿A qué conclusión llegué? A la certeza de que Sartre no fue ni un héroe ni un cobarde. Sin embargo ocupa un lugar indiscutible, en una posición de lucha contra el ocupante y contra el espíritu de Vichy, desde su salida del campo de prisioneros, en 1941, cuando participó en el grupo de resistencia Socialismo y Libertad, cuyo objetivo era la instauración del socialismo en un país nuevamente libre una vez que se derrotara al fascismo. Ese ambicioso programa incluía un proyecto de constitución para la Francia de posguerra, que Sartre redactó en gran parte. «Hitler deporta a nuestros hombres», escribe, por ejemplo, «y es un estado de facto al que no nos podemos acomodar. Si aceptamos el régimen de Vichy ya no somos hombres: no es posible ningún compromiso con los colaboradores. Pues desde hoy sólo se trata de la construcción de una sociedad donde la reivindicación de la libertad no sea una palabra vana...»[67]

El grupo contaba con unos cincuenta miembros (profesores y estudiantes) provenientes del anarquismo (Marrot), del marxismo (Merleau-Ponty), incluso del trotskismo; giraba en torno a un Sartre proudhoniano y anticomunista. La iniciativa, probablemente prematura e improvisada, no bastó para que Socialismo y Libertad hiciera nacer una tercera vía entre las dos grandes corrientes de la resistencia que entonces se gestaba: el gaullismo y el comunismo. El grupo acabó disolviéndose. Algunos de sus miembros, como JeanToussaint Desanti, decidieron pasar a la resistencia activa con el partido comunista en la zona sur. Sartre escogió otras armas para la lucha, comenzando con encuentros con Gide y Malraux en la zona libre, a partir de agosto de 1941, para convencerlos de que ingresaran en la resistencia activa.

Sus actividades de resistencia subterránea proseguían en la primavera de 1943, cuando trabajó en el grupo AGATE (Asociación de Grupos de Acción Técnica), ayudando a su amigo Pierre Kaan, que ya estaba cerca de Jean Moulin, a montar operaciones de sabotaje contra las gabarras alemanas en las esclusas de Vernon. Estas operaciones, en torno a un grupo de normalistas científicos como Pierre Piganiol, Pierre Mercier y Raymond Crolant, se vincularon con la red «Vélite-Thermopyles» y pusieron en marcha la creación de una red de resistencia en Corrèze, antes de cesar dramáticamente en diciembre de 1944 con el fusilamiento de cuarenta y un jóvenes de las guerrillas «Libertad».[68]

Además de asumir esos compromisos políticos, Sartre combatió a su manera, en el plano ideológico, con el repliegue en la escritura, con la muy intensa producción ya mencionada. Si estos textos se interpretan en una perspectiva fenomenológica, es decir, tratando de reconstruir el punto de vista de Sartre, adoptando su lógica interna como punto de partida, no dejan duda alguna sobre sus opciones en esa época. Por otra parte, la experiencia de la cautividad representa para él a un tiempo una «inclinación a lo social» en el plano político y un «despertar a la historicidad» en el plano filosófico.

Recordemos Las moscas, que trata de luchar contra «esa enfermedad del arrepentimiento, esa complacencia en los remordimientos y en la vergüenza», que caracterizan el espíritu de Vichy; recordemos el texto «París bajo la ocupación»: «Nunca hemos sido más libres que bajo la ocupación alemana. Habíamos perdido todos nuestros derechos y en primer término el de hablar; se nos insultaba en la cara cada día y debíamos callar [...] por todas partes, en las paredes, en los periódicos, en las pantallas de cine, nos encontrábamos con el rostro inmundo que los opresores querían ofrecernos de nosotros mismos:

éramos libres debido a todo eso. Cada pensamiento justo era una conquista, ya que el veneno nazi se deslizaba hasta en nuestro pensamiento; cada palabra resultaba preciosa como una declaración de principios, ya que una policía todopoderosa intentaba constreñirnos al silencio; cada uno de nuestros gestos tenía el peso de un compromiso, ya que estábamos acorralados.»[69] Recordemos, en fin, el texto, muy violento, sobre Drieu La Rochelle en Les Lettres françaises clandestinas.

Al término de mi investigación había logrado detectar todos los elementos significativos de una postura de rechazo; elementos apuntalados, por cierto, por sus actividades de profesor. Basta leer el informe de inspección del 17 de marzo de 1942 para advertir que el gobierno de Vichy había calificado al escritor como un elemento subversivo que había que llamar al orden. «El señor Sartre», escribe Gilbert Gidel, rector de la Academia de París, nombrado por Vichy, «me parece que ha comprendido, al no hacer figurar entre sus trabajos los dos volúmenes publicados por él en la NRF, El muro y La náusea, que esas obras, sea cual sea el talento que manifiesten, no son del tipo que resulta deseable que escriba un profesor, es decir, alguien que tiene almas a su cargo. Que el señor Sartre medite al respecto acerca de algunas líneas muy sanas del señor André Bellesort en Le Collège et le Monde, y que las aproveche para dirigir su carrera y su existencia.»[70] Las vueltas de la vida: el antiguo profesor de Sartre en el Louis-le-Grand, Bellesort, había muerto algunos días antes, y Vichy le había rendido un homenaje póstumo, donde se advirtió la presencia de Brasillach.

Bastaba escuchar a sus ex alumnos. Todos recordaban la apertura, la disponibilidad y la generosidad del profesor, a quien todo se podía decir, todo se podía preguntar. Como cuando Jean Balladur le pidió un día que recibiera a un compañero: de padres turcos, judíos emigrados, el joven Misrahi acababa de leer El ser y la nada y deseaba conocer a su autor. «Vengan al Flore entre las cuatro y las cinco», le respondió Sartre. Filosofía, asuntos privados; acababan de decretar que se debía llevar obligatoriamente la estrella amarilla; Sartre se inquietó. «Vuelva a verme, me ha gustado mucho hablar con usted.» De una cosa a otra, de encuentro en encuentro, Sartre se fue enterando poco a poco de que el joven bachiller muy pronto dejaría los estudios para poder realizar distintos trabajos que le ayudaran a ganarse la vida: cargador, recadero... «Hay que preparar las oposiciones», dice Sartre, convencido. Es una proposición tímida y después muy concreta: le pasa una cantidad de dinero mensual a Misrahi hasta el año en que obtiene una cátedra.

Para mi sorpresa, pero en realidad en línea con el síntoma francés de antropofagia tribal mencionado al comienzo de esta obra, la sistemática sospecha antisartreana sigue insinuando que Sartre fue un «impostor» y mantiene la duda sobre su comportamiento durante los años de guerra, un síntoma muy desconsolador de un ambiente francés que juega a la censura retrospectiva.[71] El corpus de mis archivos, aún inexplorado, y el conjunto de los cursos de filosofía que Sartre dictó durante los años 1942, 1943 y 1944 a sus alumnos del curso introductorio del liceo Condorcet, me permitirán, sin duda, en los próximos años, aportar nuevas informaciones a este estudio.

XII. EL «HIPOESTALINISTA»

En 1945, cuando la mayoría de los intelectuales franceses se unía a las filas del partido comunista, en la tabla rasa de la posguerra, Sartre elaboraba su doctrina del compromiso y reunía energías en torno a Les Temps modernes para descifrar el mundo contemporáneo, y en Reflexiones sobre la cuestión judía se dedicaba a denunciar el tabú de la colaboración. «Sus relaciones con el partido comunista francés no fueron sencillas», escribe poco después de la muerte de Sartre el secretario general del PCF, Georges Marchais,[72] que aprovecha para saludar «a uno de los más grandes espíritus de nuestro tiempo». ¡Cuántas tensiones, sin embargo, tras este fair-play circunstancial! Los personajes más complejos han actuado sucesivamente en los caminos paralelos del grupo de Les Temps modernes y del PCF. Hubo una alternancia de coqueteos, enfrentamientos, complicidades, acercamientos solidarios y rupturas estrepitosas, que a veces incluyeron el menosprecio y la ignorancia recíprocos.

Al comienzo de esta historia, antes de la guerra, Sartre sólo manifiesta un interés muy distante por la política. Su abstención es notoria durante el período de entreguerras, en los momentos de apasionamiento por la Unión Soviética y de galopantes idealismos. En esa época sus relaciones con el PCF se reducen a un nombre: Paul Nizan. Y el mismo Sartre cuenta, con evidente humor, cómo veía a su amigo de la adolescencia, convertido en comunista en 1929, y después en periodista del partido: «Le consideraba el comunista perfecto. Era cómodo: me parecía el portavoz de la oficina política. Sus humoradas, sus ilusiones y sus frivolidades me parecían actitudes decididas muy arriba... [Después del pacto germano-soviético], supe por los periódicos que el portavoz de la oficina política acababa de dejar el partido y había dado mucha resonancia a esa ruptura. Así pues, me había equivocado en todo, desde siempre...»[73] No hace falta insistir: con esto, su desinterés y desconocimiento del aparato comunista y, más en general, de toda institución política queda en evidencia.

Pero las relaciones no son sencillas entre Sartre, el «pequeño profesor» apolítico, y Nizan, el periodista del aparato. Este último, en una de sus novelas, Le Cheval de Troie, presenta a Sartre como un pequeño burgués reaccionario cuyo pesimismo radical le empuja a unirse a los enemigos de la clase obrera: es el epílogo de la novela. Bajo estos auspicios empieza un diálogo de sordos que

continuará durante cuarenta años entre Sartre y el PCF y que atraviesa las diferentes fases de una compleja relación. En 1941 y 1942, el activismo del filósofo responde a la sospecha de los comunistas. Es un período de interrogaciones y de remociones en el PCF, clandestino desde 1939, destruido por el fracaso de sus dirigentes, por tensiones internas, corrientes principales y secundarias y arreglos de cuentas de todas clases. Y como siempre ocurre en esos períodos de repliegue, no son menores los conflictos con los no comunistas: cuanto más se «sectariza» al partido, más sectario se torna. El pacto germano-soviético ha desconcertado a más de un militante y los altos dirigentes tienen dificultades para seguir el camino normal; cohabitan las tendencias más anárquicas y de ello padecen los ataques hacia el exterior. Los primeros perjudicados son los que dimiten después del pacto; el mismo Thorez dirige el asalto y ataca a Nizan, entre otros, con extrema violencia: le trata de «manzana podrida»[74] que obedecía al Ministerio del Interior. Nizan morirá en el frente en 1940, y cuando Sartre regrese del campo de prisioneros, menos de un año después, será recibido con ataques comunistas que sin duda se vinculan en parte al asunto de Nizan.

Sartre, en efecto, se encuentra con la política al regreso de su cautividad. Durante un tiempo intenta aliarse con los comunistas, en el seno del grupo de resistencia Socialismo y Libertad. Es verdad que la participación de Sartre en esas actividades de resistencia clandestina son sus primeros pasos en el campo de la acción política, y se le puede suponer cierta dosis de torpeza; pero cuánta desconfianza en cualquier caso... Escuchemos lo que él mismo nos dice al respecto: «Los comunistas hicieron responder a mi enviado: “Desconfiad de Sartre, le han liberado por los servicios prestados a los alemanes. Es un espía que viene a informar acerca del funcionamiento interno de la Resistencia...”[75] Para terminar de hacerlo sospechoso, en la zona sur circulan panfletos contra él. El regreso de Sartre resulta bastante brutal: se hizo correr el rumor, por ejemplo, de que sus concepciones filosóficas estaban muy cerca de la de Heidegger, que era entonces un fanático del nacionalsocialismo. Su grupo de resistencia se romperá por sí mismo; le será imposible formar una tercera vía entre gaullistas y comunistas.

Los años 1943 y 1944 constituyen una fase de coexistencia y de tolerancia. Cambia la dirección del viento a partir de junio de 1941, con la entrada en guerra de la Unión Soviética. Los comunistas se comprometerán muy pronto y masivamente en la Resistencia y buscarán establecer amplias alianzas. ¡Termina el ostracismo! Desde comienzos de 1943 Sartre trabaja en el Comité nacional de

los escritores junto a camaradas comunistas un tanto molestos por el silenciamiento de las recientes acusaciones. Esta fase no es pues más que una especie de tregua mágica: Sartre escribirá cuatro artículos en Les Lettres françaises clandestinas, al lado de Éluard o de Aragon, y aunque prefiere la polémica odiosa contra Drieu al lirismo político-patriótico, aunque su voz continúa siendo marginal, la alianza de circunstancias durará dos años... hasta la liberación de París.

Los ocho años siguientes (de 1945 a 1952), cuando la mayoría de los intelectuales franceses se une al «partido de los fusilados», son un período de confrontación y de odio entre Sartre y el PCF. Sartre se está convirtiendo en un hombre famoso, el existencialismo está de moda, comienza a publicarse su revista Les Temps modernes, se multiplican sus tomas de posición, sus conferencias, artículos, viajes, etc. También en este período se convierte en el enemigo número uno de los comunistas: «Un falso profeta que contradice al marxismo», dice Garaudy;[76] «una hiena con pluma estilográfica», «un animal peligroso», rodeado de «una camarilla de burgueses desamparados, con la mirada amarga, abundante pluma, brazos flácidos, desesperadamente, lamentablemente flácidos...», detalla Jean Kanapa, que fue su alumno.[77] Por su parte, Guy Leclerc afirma en L'Humanité que con su obra Las manos sucias Sartre «se ha vendido por treinta denarios y un plato de lentejas norteamericanas...».[78] Entre Sartre y el PCF hay dos clases de fricción en esta época, la más violenta: fricciones de orden intelectual y filosófico, en un momento en que los comunistas dejan el gobierno francés y se endurece el PCF. Por otra parte hay conflictos de orden político, porque en este mismo período Sartre conduce el movimiento del RDR (Grupo Democrático Revolucionario) a una tentativa de tercera vía que fracasará muy pronto. Por último, es el período en que Sartre tratará de negociar su estatus ante el PCF: lleva adelante un combate, a la izquierda de los comunistas, pero sin entorpecerles el paso.

Vienen entonces los cuatro años, de 1952 a 1956, en que Sartre es compañero de ruta. La injusta detención de Jacques Duclos, después del asunto de las «palomas mensajeras», provoca una réplica brutal de Sartre, el cual, «poseído por la ira», acude raudo en ayuda de los comunistas injustamente atacados: «Era necesario que escribiera o me ahogara», explica, y escribe «Los comu nistas y la paz»;[79] es su primer intento de profundizar en la reflexión sobre sus vínculos con los comunistas. «Un anticomunista es un perro»:[80] la famosa fórmula, ha permanecido, muy marcada por ese período. Y viene el Congreso de Viena y los viajes a la Unión Soviética: Sartre será incluso vicepresidente de la asociación

Francia-URSS. Es una colaboración condescendiente a pesar de todo y que termina tan brutalmente como empezó, en el momento de la invasión soviética de Hungría, en 1956. Empujado a la oposición, el PCF encontrará exactamente, en su lógica, la lógica crítica del grupo de Les Temps modernes.

Sartre deja la órbita del partido comunista francés y comienza su fase tercermundista. En «El fantasma de Stalin» describe las razones de su ruptura con el PCF: «Hoy volvemos a la oposición [...]. Trataremos de ayudar a la "desestanilización" del PCF.»[81] O también: «No es posible, jamás será posible, establecer relaciones con los hombres que en este momento dirigen el PCF. Cada uno de sus gestos es la culminación de treinta años de mentiras y esclerosis...»[82] Sartre se ha desengañado: el PCF le sigue pareciendo un aliado, pero un aliado dudoso. Les Temps modernes ven siempre en el partido una mediación hacia la clase trabajadora, pero de igual modo que la Unión Soviética continuaba siendo una mediación hacia algunos movimientos de liberación nacional. Sartre se volverá entonces hacia el Tercer Mundo. Apoya masivamente los movimientos de descolonización: guerra de Argelia, Cuba, guerra de Vietnam, se reúne con Fanon y Lumumba, y ataca regularmente la política timorata de los comunistas sobre estos problemas. Sartre prosigue al mismo tiempo su descubrimiento del mundo en el sentido de todo lo que se mueve, atento a los movimientos de rebelión social sin dejar de destacar su escepticismo cada vez más marcado ante los dispositivos políticos institucionales.

A partir de 1968 Sartre entra en sus años de izquierdismo y empecinamiento. Se acerca a los maoístas en la medida en que ellos manifiestan mejor la espontaneidad y la efervescencia sociales. Según una lógica de círculos concéntricos cada vez más próximos a su propio universo –que es la realidad de su percepción del mundo–, se interesará de cerca por toda suerte de marginalidades en Francia –los presos, los homosexuales, etc.– y las apoyará públicamente. Trabajará activamente como militante, por primera vez en su vida, con grupos sujetos a enorme represión como la Izquierda proletaria y Revolución, y contribuirá a crear la agencia de prensa y el periódico Libération. Manifestando oficialmente su apoyo a los disidentes soviéticos, protestando contra el antisemitismo en la Unión Soviética, en los últimos años de su vida se pronunciará por un socialismo de tipo libertario. Por primera vez no considera que el PC sea el intérprete, para mejor o para peor, de la clase trabajadora. Ahora el PC se borra de su horizonte. Las cartas políticas se redistribuyen. Sartre se institucionaliza. Y cuando se encarama a un tonel para arengar a los obreros comunistas de Billancourt en nombre de la Izquierda proletaria, el PC apenas

protesta. Para los mismos comunistas ya se ha transformado en un monumento: un monumento de un izquierdismo irrecuperable.

Es un recorrido complejo, un recorrido en zigzag, según las fluctuaciones y desarrollos de las actividades del mismo Sartre. Trayectoria que ahora conviene interpretar, analizar, sondear a la luz de los zigzagueos de la línea del PCF y de los azares históricos. Y, en primer lugar, ¿cómo no considerar la primera crítica importante de que fue objeto Sartre y que suele emanar de manera reiterada de ex militantes comunistas? Retomemos, por ejemplo, una fórmula de Edgar Morin, que, para describir el anclaje político de Sartre, utiliza el concepto de «hipoestalinista». Al contrario que el «hiperestalinista» –que niega con ferocidad la existencia de los campos y apoya ciegamente a la Unión Soviética–, el hipoestalinista acepta todas las críticas contra el primer país socialista, pero no deja de intentar, impávido, la revolución en todo el mundo. Es una crítica contra Sartre que se ha vuelto trivial y que hace años que se ha completado. Se la ha fundado en la razón y en la psicología. En su forma más elaborada se articula según tres dimensiones: política, epistemológica y (casi) psicoanalítica.

– Crítica política: Sartre desempeñaría, con el correr de los años, el papel continuamente renovado de «Fourier del comunismo», primero plenamente, durante la cuarta fase (1952-1956), pero más tarde también: cuando toma posición ante los grandes conflictos internacionales juega siempre la misma carta: «Los Estados Unidos son el enemigo...»; un papel ingenuamente sutil, que alternativamente le empuja a defender al PCF contra los ataques primarios, a apoyar de forma selectiva los movimientos de liberación con una preferencia notoria por los que se oponen al imperialismo norteamericano, y por último a proclamar que el marxismo es el «horizonte insuperable de nuestro tiempo» y a mantener de este modo a la intelligentsia en una dependencia teórica del comunismo. Según ella, entonces, la presencia de Sartre funcionaría –y es la tesis de Annie Kriegel– como una especie de «límite de regulación» del PCF. Sería una presencia tanto más peligrosa cuanto que parece a un tiempo inocente y simpática, y su función esencial sería la de aislar la producción intelectual en una dependencia que sólo serviría a largo plazo a los intereses de la Unión Soviética, desarmando de paso, inocente pero sistemáticamente, a los que combaten con decisión la realidad del gulag...

– Crítica epistemológica: ese papel ingenuo provendría en primer lugar de la formidable «incompetencia» que demostraría Sartre en el campo de la política: es un tema hoy demasiado desarrollado (los famosos «errores» ya mencionados)

para que sea necesario detenerse en ello.

– Crítica psicoanalítica, por último: en la raíz de ese comportamiento subyacería un furioso odio a sí mismo, y Sartre pondría en juego cada día su propia notoriedad aventurándose en un mundo que no es el suyo y que domina particularmente mal. Desgarraría así, con un evidente masoquismo, su clase, su cultura y su pasado. De este modo estaría rescatando al mismo tiempo su pasividad anterior a la guerra, su casi ausencia en los movimientos de la Resistencia. Poco dotado para la política, se internaría en ese campo minado ofreciéndose como holocausto a las lógicas estalinianas.

Esta interpretación, en la actualidad muy extendida, no coincide con los hechos. Y las relaciones que Sartre ha mantenido con el PCF nunca se acercan a esa fascinación suicida y cómplice que padecieron sin embargo en los años de posguerra gran cantidad de intelectuales. En realidad Sartre tuvo muy pocos contactos con militantes comunistas propiamente dichos. Los conocía poco y no hacía el menor esfuerzo por conocerlos. Esta situación no se repetirá más tarde en su período izquierdista, cuando se acercará a militantes maoístas, con algunos de los cuales estableció lazos de amistad reales y con quienes compartió una práctica militante activa. Con los comunistas las cosas nunca fueron así: sólo le interesaba la discusión intelectual. Y los fundamentos de su discurso, rigurosamente opuestos a los de los marxistas franceses –de Kanapa a Althusser–, privilegian una filosofía de la subjetividad y de la intención.

Lo señala Merleau-Ponty –uno de los mejores exegetas del «marxismo sartreano»– cuando recuerda los fundamentos cientificistas y objetivistas de los marxistas franceses en general. Por otra parte, ¿el proyecto de Sartre no era en realidad fundar la reflexión de los comunistas para modificar su acción? Lo dice y lo vuelve a decir reiteradamente, incluso en la fase en que fue compañero de ruta. Aceptará la unidad de acción en puntos limitados y razonando a partir de sus propios «principios y no a partir de los su - yos» (la cursiva es del propio Sartre). El filósofo se entrega, en relación con el PCF, a un tipo de conducta intelectual muy frecuente en él, un comportamiento que Bourdieu califica juiciosamente de «golpe de superación radical».[83] Una forma de análisis globalizador que engulle su objeto de estudio, que lo convierte en un subproducto de su propio pensamiento. Y Sartre se encarga de entregar al PCF la verdad de su práctica: ¡no hace falta decir hasta qué punto los comunistas maldicen esa manera de proceder!

Sartre proseguirá por lo demás su reflexión construyéndose para su propio uso un partido comunista que le satisface. Por eso idealiza verdaderamente al partido comunista italiano: opuesto al PCF pesado, oscurantista y rígido, su vecino italiano llevará todas las señales de la inteligencia y la flexibilidad, y «su Togliatti», eternamente proscrito y liberado, nunca será juzgado por él con la misma dureza que emplea con Thorez o Duclos. ¿Por qué no aceptar entonces una verdad evidente, que Sartre nunca se siente más cerca de los comunistas que cuando éstos están oprimidos? La manera como acude en su ayuda al comienzo de la cuarta fase es una señal obvia: rechazado, oprimido, injuriado, el PCF le parece entonces un caso de marginalidad –al igual que los negros, los judíos, los presos, etc.–, y por eso se interesa entonces en él. La única clave politicológica que entre otros utiliza Edgar Morin no puede bastar entonces para interpretar las relaciones de Sartre con el PCF, ya que no da cuenta ni del éxito ni del tipo de relación que se establece entre ambos; se impone una interpretación más ajustada.

En primer lugar no podemos extraer de esta reflexión un dato que me parece capital: el estatus de los intelectuales en los años de posguerra. En efecto, el éxito intelectual de Sartre sin duda se explica en parte por la extraña simbiosis que se produce entre él y el público. Francia ha desarrollado durante mucho tiempo algunas de sus instituciones universitarias de una manera muy específica. Por ejemplo, la Escuela Normal Superior, las oposiciones... Se ha constituido entonces un campo intelectual en torno a esta «República de los profesores», de tradición aristocrática y crítica. Puesta por las nubes o deshonrada, esta República de los profesores ha mantenido una hegemonía indiscutible sobre la vida intelectual francesa durante la III y la IV República. Sartre ha sido a un tiempo uno de sus productos más puros y quizás sea también, verosímilmente, su último representante. ¿Acaso no llegó al cenit en el momento en que la institución se destruía? Por lo demás, en su tiempo, Sartre representa y magnifica ejemplarmente este poder crítico del intelectual, y el paradigma del «bastardo» –que integra el estatus de paria y de privilegiado– se aplica perfectamente al intelectual francés de posguerra.

Este diálogo hay que buscarlo, en sentido amplio, más en el campo intelectual que en el campo político. Reducir a Sartre a un Fourier de los comunistas constituye un doble contrasentido: significa desconocer y reducir el marco verdadero donde se inscribe su interés político real. Sartre se sitúa mucho más allá del debate político, al revés de Aron, por ejemplo. Su marco es propiamente filosófico. Su proyecto es el de la relación del intelectual con la sociedad. Lo que

pone en juego es su verdad. De este modo, habría entonces una inadecuación entre dos lógicas, en primer lugar y sobre todo entre dos niveles de captura de la realidad política. Sartre seguía la gran tradición del intelectual francés iniciada por Voltaire y Rousseau, continuada en el siglo XIX por Lamartine y Hugo, y más cerca de nosotros por Zola, Malraux e incluso por Gide: la tradición típicamente francesa del intelectual ilustrado, del intelectual conciencia crítica del mundo, que no elude verdaderamente ninguna causa justa, pues esas causas entran espontáneamente en su campo de intereses, de influencia y de acción. Así, el caso Calas o el caso Dreyfus serían hermanos gemelos del Tribunal Russell o de la tortura en Argelia. Y el «ultrabolchevismo» de Sartre provendría, como lo explica Merleau-Ponty de manera brillante, de haber hallado «una acción diferente de la acción comunista».[84]

XIII. LA GUERRA DE ARGELIA Y LOS COMIENZOS

DEL MILITANTE TERCERMUNDISTA

Entre Sartre y Camus, la guerra de Argelia es terreno para todas las paradojas. Si bien, según la expresión de Roland Dumas, fue en efecto «la guerra de Sartre»,[85] sin embargo nada destinaba a priori al filósofo a convertirse en el intelectual número uno de este conflicto. Desconocía los problemas específicos de la colonización francesa en Argelia e intervino tardía e indirectamente en el conflicto. En 1950 fue con Simone de Beauvoir al M'Zab, al final de un viaje más turístico que político: «Nos oponíamos al sistema colonialista», escribirá ella al regreso, «pero no teníamos prejuicios contra los hombres que administraban los asuntos indígenas o que dirigían la construcción de los caminos.»[86] Más tarde, en 1956, cuando se alzan las primeras voces para denunciar el régimen colonial francés, Sartre unió su palabra a la de Jeanson, Barrat, Mandouze, Césaire, Mascolo y Amrouche. Lo hizo a su manera, como veremos, pero sin iniciar los encuentros: sumó su voz, es todo. Después de un período de discusiones con Francis Jeanson –de noviembre de 1956 a la primavera de 1959–, se situará en primera fila y se inclinará progresivamente hacia un activo intervencionismo. En este sentido 1960 fue su gran año, el año de su pleno empleo político, quizás el más intenso de su vida. El año en que se transformó en contraembajador de Francia, cuando viajó a Cuba, a Brasil, a Yugoslavia y a la Unión Soviética, el año en que fue recibido como invitado oficial por varios jefes de Estado, como Castro, Tito y Jruschov. Fue el año, en fin, en que decidió colaborar con la red de apoyo del FLN argelino y se convirtió en heraldo de todo un sector de la intelligentsia de izquierda y en chivo expiatorio de la derecha reaccionaria. «¡Fusilad a Sartre!», vociferaban en octubre de ese año los militantes de extrema derecha. «No se encarcela a Voltaire», responderá simbólicamente dos meses más tarde el general De Gaulle.

Paradójicamente, mientras se imponía por todas partes la personalidad de Sartre en éste, el primero de sus combates tercermundistas, se borraba la de Camus. Y hay también una paradoja en el hecho de que Camus fuera el gran ausente en el terreno de la guerra de Argelia. ¿Hace falta recordar que el niño de Belcourt experimentó las tensiones y los dolores de los barrios bajos de ese suburbio de Argel? ¿Que se adhirió desde 1935 al partido comunista argelino? ¿Que escribió

una serie notable de grandes reportajes sobre el terreno en 1939 y que sus artículos «Miseria de Kabila» son uno de los testimonios más serios y documentados sobre la realidad argelina de la época? Camus conocía muy bien, y en todos sus aspectos, el contexto político, social y cultural en que habían fermentado las tensiones que agitaban a la población argelina; era un campo sobre el cual se pronunciaba habitualmente, como periodista, novelista y moralista. ¿Cómo se explica entonces su extraña desaparición de la escena política desde que empezó la guerra de Argelia? En primer lugar hubo una desaparición política: «Me duele Argelia», dirá sencillamente el 1 de febrero de 1955, y sólo intervendrá puntualmente, y siempre con una especie de malestar, en 1956 y después en 1957. Y se produjo finalmente la desaparición física: el accidente en la carretera y su muerte el 4 de enero de 1960 anteceden en algunos meses los grandes procesos, los grandes manifiestos y las grandes marchas que movilizaron a la izquierda.

Sartre y Camus se fallarán uno a otro en torno a la guerra de Argelia. En noviembre de 1954 comenzaron los que entonces se llamaron «los acontecimientos de Argelia»: dos años después de la discusión pública entre los dos escritores. Nunca volverán a cruzar palabra hasta la muerte de Camus, y 1952 seguirá siendo, oficialmente, la fecha de su último diálogo, de su último enfrentamiento público. Y se situaron –fueron situados– cada uno en un campo opuesto ante la guerra de Argelia. Pero su antagonismo –especialmente el del año 1957; ya volveremos sobre ello– parece más un diálogo de sordos que una verdadera oposición: triste destino el de esta amistad, este estancamiento defi nitivo, este silencio, estas divergencias irreconciliables... La disputa Sartre-Camus fue avivada indudablemente por la prensa, que destacaba, no sin un placer maligno, la enésima rivalidad entre hombres de letras franceses. Las tradiciones se entierran con lentitud y detrás de las flechas crueles que Sartre lanzaba a Camus y detrás de las palabras venenosas que profería Camus contra Sartre se podían entrever las sombras de tantos duelos conocidos, de los que opusieron en nuestra historia literaria a Corneille y Racine, a Voltaire y Rousseau, o más recientemente a Louis Aragon contra André Breton. Cuando se produjeron los primeros actos de violencia en suelo argelino, Sartre y Camus ya estaban encerrados en sus papeles públicos de hermanos enemigos y debían intentar asumirlos del mejor modo posible. Estaban encerrados sobre todo en una extraña lógica, en un movimiento inverso y simétrico: Camus, autóctono, sensibilizado, desgarrado, perfectamente consciente de la realidad argelina, será paulatinamente el silencioso, el ausente. Sartre, el metropolitano, el extranjero, el teórico, se convertirá en el intelectual de izquierda simbólico, en el profeta de

la guerra de Argelia. Podemos captar algunos momentos, recuperar algunas imágenes de estos dos movimientos que se apartan más que nunca uno del otro.

Camus está en Argel el 22 de enero de 1957. El comité para una tregua civil, compuesto por franceses liberales y por musulmanes «centristas», le ha pedido que concurra a la reunión del Cercle du Progrès. La atmósfera es tensa, los extremistas de derecha se han movilizado contra lo que denuncian como una traición contra Francia y la Argelia francesa. Camus evita por poco las amenazas y los golpes y pronuncia una pequeña alocución que más tarde se conocerá con el título de «Llamamiento a una tregua civil» y que se publicará en Actuelles II. «Nos encontramos», dirá Camus, «ante una encrucijada mortal. O bien conseguimos [...] asociarnos para limitar los daños, y favorecemos una evolución satisfactoria, o fracasaremos en nuestro intento de unirnos y convencer, y este fracaso repercutirá en el porvenir [...].»[87] Cinco días después, el 27 de enero de 1957, Sartre está en París. Participa, en la sala Wagram, en una gran reunión organizada por el comité de acción de los intelectuales contra la continuación de la guerra en Argelia. «Nosotros, franceses de la metrópolis, sólo tenemos una lección que extraer de estos hechos: el colonialismo se está destruyendo a sí mismo. Pero aún emponzoña la atmósfera: nos avergüenza, se burla de nuestras leyes y las caricaturiza, nos infecta con su racismo...»[88] Alrededor de Sartre, a partir de esa época, se recogían los primeros ecos de la tortura en Argelia, se asistía a las primeras manifestaciones antiárabes en Francia, se observaba con mucha inquietud las diversas movilizaciones del ejército y de la policía y se temía la llegada de una dictadura militar. En estas dos declaraciones se esbozan representaciones radicalmente diferentes de una misma realidad política percibida en un mismo momento: Camus intenta la reconciliación entre las dos comunidades –«asociarnos para limitar los daños»–; Sartre denuncia a los colonos franceses, les declara la guerra abierta, acusa al régimen colonial establecido en Argelia –«nuestro papel es ayudarlo a morir».

Camus, en medio de los suyos, percibe la complejidad de la realidad argelina, los lazos humanos, las rupturas imposibles, la relatividad de los problemas. Sartre, desde París, analiza a distancia las macroestructuras que definen este conflicto y las opone de manera simple, maniquea y demostrativa. Diálogo de sordos pues entre dos mitologías, dos maneras de narrar, de narrarse este conflicto. ¿Y se dirigen implícitamente el uno al otro? Camus critica a «los que confían a lejanos micrófonos» un análisis de una realidad que sólo conocen teóricamente; Sartre denuncia a su vez a los «neocolonialistas» que intentan conciliar todo y a todo el mundo sin discernimiento. Se trata, espalda contra espalda, de dos «historias» de

los acontecimientos de Argelia; con la distancia, estas dos historias se convierten hoy en dos tipos de mitología de lo político, en dos enfoques decididamente idealistas y complementarios a pesar de todo. Es la mitología del consenso ante la mitología de lo radical; la de la fraternidad ante la del apocalipsis; la de los derechos del hombre ante la del derrocamiento del orden del mundo; la que sitúa la violencia en cada uno de nosotros ante la que sitúa la violencia en la «dictadura del Estado»; la que elogia valores como el corazón, la inteligencia y el coraje ante la que denuncia el escándalo de la opresión y reivindica la lucidez y el enfrentamiento.

Son dos maneras de narrar la Historia. Por lo demás, ¿qué sabía Sartre de las expresiones concretas del conflicto? ¿Y si su guerra de Argelia estuviera determinada por su odio a los militares, por el miedo al retorno al poder de un gobierno conservador? ¿Y si los acontecimientos de Argelia fueran para Sartre el agente revelador del pudrimiento de Francia, de su «gangrena»? Hay dos tradiciones cara a cara: Sartre, más ideólogo y más dogmático; Camus, más pragmático, más moralista. ¿Qué apoya el ideal político de Camus? Una especie de utopía social. Escuchémosle de nuevo ese 22 de enero de 1957: «Estamos luchando con cuchillos, o casi, y el mundo avanza al ritmo de nuestros aviones supersónicos. El mismo día en que nuestros periódicos imprimen el horrible relato de nuestras querellas provincianas, anuncian la entente atómica europea... Mañana, si Europa se pone de acuerdo consigo misma, oleadas de riqueza cubrirán el continente, desbordarán hasta aquí y harán que nuestros problemas prescriban y caduquen nuestros odios.»[89] Lo dijo en Argel, ante un auditorio mixto. Si se analiza este discurso en su propio contexto histórico y sin caer en el error de observarlo con los datos que tenemos hoy, se pueden recuperar las modalidades de la época, las huellas perdidas. Camus, como paralizado por la intervención de lo afectivo en el campo de lo político, evolucionaba hacia una suerte de agnosticismo político. Sartre, por su parte, terminados muy recientemente sus cuatro años de compañero de ruta de los comunistas, todavía muy marcado por la ideología marxista, intentaba aplicarla a los acontecimientos de Argelia. Los dos hombres estaban, pues, en el proceso de restablecer su equilibrio político.

Porque Sartre en la sala Wagram y Camus en el Cercle du Progrès son dos hombres que siguen trayectorias polí ticas simultáneas y rigurosamente opuestas. Y su antagonismo de enero de 1957 parece la culminación de su antagonismo de siempre. La prensa lo ha simplificado frecuentemente: la amistad y después las disputas entre ambos escritores habrían sido sucesivas. Pero la relación fue

mucho más compleja. Comienza veinte años antes, en 1935. Sartre tenía treinta años, era el heredero de una tradición francesa elitista, un niño criado entre libros y en la cuna acolchada de la Escuela Normal Superior. Profesor de filosofía en el liceo de Havre, echaba pestes contra la asfixia de la provincia francesa y contra sus fracasos editoriales; anarquizante, aislado, individualista, contemplaba con aire burlón las grandes marchas de diferentes partidos de izquierda y escuchaba irónicamente las esperanzas de unos comunistas franceses fascinados por la experiencia soviética. En 1935, a los veintidós años, Camus se adhiere al partido comunista argelino: sin dejar de mantener las distancias con respecto a la ideología marxista, será siempre fiel a su experiencia de la desigualdad y de la miseria social. Se entrega a la cultura –teatro, novela, periodismo– con la sed de los advenedizos; será un escritor precoz. Al cabo de dos años en el partido comunista, Camus se aleja de su esfera hasta la nueva experiencia política en la Resistencia. Entretanto, es puntualmente socialista de izquierda y compañero de ruta de la SFIO (Sección Francesa de la Internacional Obrera) en 1945 y 1946, por ejemplo.

Camus se entrega más y más a movilizaciones por objetivos políticos limitados, se sitúa en 1948, por ejemplo, junto a Garry Davis en un espacio que se podría calificar de socialismo ético. Sartre, en cambio, corre como una flecha en sentido opuesto. Episódicamente, se moviliza algunos meses en un grupúsculo de resistencia, en 1941, y después, escarmentado por este primer impacto con lo concreto, se encierra en un gran período de escritura filosófica: de allí nace El ser y la nada, que anuncia la Moral. Vuelve a movilizarse siete años más tarde, siempre en una perspectiva de «tercera vía», en 1948, cuando la creación del RDR, con David Rousset. Y se produce el mismo fracaso que durante la ocupación, la misma descarga de lo concreto, la misma retirada a un nuevo túnel: ¿la escritura filosófica sería un sustituto, una respuesta al fracaso de la acción práctica? Escribe entonces la Moral, pero se publicará mucho más tarde. Sólo en 1952, y a contra corriente de la mayoría de los intelectuales franceses, Sartre se acerca por fin a los comunistas. Según una lógica personal y a la vez más objetiva, halla en el proletariado francés de 1952 el elemento más oprimido que en esa coyuntura necesita de su apoyo. La disputa con Camus se sitúa allí, en ese momento de inflexión en que Sartre, con la vista nublada por cuestiones como el caso de las «palomas mensajeras» (el arresto de Jacques Duclos), decide que la primera urgencia le empuja hacia el PCF. Y trata entonces a Camus de «burgués» que lleva consigo «un pedestal portátil»,[90] con una violencia muy sartreana y típica de esos años; Camus se convierte en el perfecto «bribón» a ojos de un Sartre más virulento que nunca.

En esta presentación, incluso forzada, de sus trayectorias políticas, apenas hay puntos de encuentro, puntos de impacto, ni siquiera obligados. Es como si hubieran avanzado juntos, en campos idénticos, pero sin diálogo; como si hubieran girado uno en torno al otro y cada uno encerrado en una lógica impermeable a la del otro. Todo está desfasado, en efecto, en sus temporalidades, en sus simpatías puntuales, en sus entusiasmos profundos. Y si pasan a veces por las mismas ideas, lo hacen con veinte o veinticinco años de distancia. Todo está desfasado entre ellos, todo ocurre en tiempos distintos: los aprendizajes políticos, los aprendizajes sociales, los encuentros entre lo ideológico y lo concreto. Si se observa la evolución de sus carreras ya no desde una perspectiva estrictamente literaria, sino más sociopolítica, el enfoque Sartre-Camus habitualmente aceptado –parentesco y después divorcio– resulta decididamente caduco. Todos los contornos se difuminan y estamos ante trayectorias políticas cuyas experiencias, raíces e implicaciones se oponen radicalmente. Y las mitologías –las que aparecen el 22 y el 27 de enero de 1957– son su producto, su quintaesencia, su culminación.

¿Se recuerdan desde entonces los momentos de euforia, los períodos rosa de la amistad? Camus había rendido homenaje desde 1938 a La náusea en el Alger républicain, a esa «filosofía volcada en imágenes», comparado a su autor con Kafka y destacado «el primer llamamiento de un espíritu singular y vigoroso».[91] Sartre, por su parte, algunos años más tarde, en 1943, había propuesto en Cahiers du Sud una «Explicación de El extranjero»: «Me han dicho: “Es Kafka escrito por Hemingway”», afirmaba con humor, «pero confieso que no he encontrado a Kafka...» Y termina con una fórmula de su cosecha: «Una breve novela de moralista... que a pesar de la aportación de los existencialistas alemanes y de los novelistas norteamericanos sigue estando muy cerca, en el fondo, de un cuento de Voltaire.»[92]

¿Se recuerda la experiencia de A puerta cerrada, que Sartre escribió originalmente para Camus el director de tea tro y para Camus el intérprete? ¿Se recuerda al equipo del periódico Combat, en el cual Camus invitó a Sartre a dar sus primeros pasos de gran reportero, de periodista? ¿Y las «fiestas» comunes con Picasso, con Leiris, durante la ocupación? ¿Y las fiestas y los bailes, más tarde, con los Vian? ¿Y el primer equipo de la revista Les Temps modernes, al que Sartre había invitado a incorporarse a Camus? Las imágenes entrechocan, se precipitan, tanto era el furor de vivir después de 1945, tanto bullían de talento los dos tenores de la posguerra. Todos los campos intelectuales fueron tocados por los dos escritores, rigurosamente en el mismo momento y con herramientas

semejantes: literatura, filosofía, teatro, crítica literaria, periodismo, política, cine. ¿Acaso no eran parientes las miradas que Roquentin y Meursault arrojan sobre el mundo en 1938? Miradas detrás de una ventana, miradas en que se mezclan la lucidez y la exclusión.

Así se forjan las amalgamas: hubo una tonalidad común en las obras del primer Camus y del primer Sartre. Hubo amistad eufórica en los primeros encuentros, en los primeros arrebatos de esos dos noctámbulos gozadores, en la cumbre del éxito, que descubrían juntos las libertades recuperadas en la posguerra. Es verdad. Pero nada de todo eso influyó profundamente en sus posiciones políticas, en sus convicciones, en la arquitectura ideológica personal. Cada uno siguió su camino en su propio planeta, sin que el otro le influyera de ningún modo. A lo sumo hubo todavía un frágil encuentro de circunstancias, en la tribuna de la sala Pleyel, en París, el 13 de diciembre de 1948. Estaban allí, entre otros, André Breton, Richard Wright, Carlo Levi y Guido Piovene. Con Sartre y Camus. Pero este encuentro, que quería ser «internacionalismo del espíritu» y que en nombre del RDR pudo hacer creer en el renacimiento de los grandes encuentros de intelectuales de los años treinta, había nacido muerto. Violentos conflictos habían opuesto algunas de las tendencias durante su preparación; habían invitado a Merleau-Ponty, pero intervino Camus e impuso su veto: se descartó a Merleau. «Todo el mundo se separaba de todo el mundo», nos dirá por su parte David Rousset, uno de los organizadores de la velada, «era el fin del consenso».[93] Sartre y Camus fueron pues, en parte, comparsas mudos del fin de ese consenso; ya estaban uno al lado del otro sólo por los azares de las últimas agrupaciones de intelectuales.

En lo sucesivo sus trayectorias políticas serán claramente divergentes y a la vista de todos. Sartre se entrega a un prolongado período de aceleración, de movilización cada vez más intensa, de intervenciones más y más tenaces. Camus, por su parte, se inclina hacia ese extraño agnosticismo en que lo político se inhibe en beneficio de la ética. Ya hemos visto que Sartre, después de ser vacunado por el PCF, se deja llevar nuevamente hacia las buenas viejas tendencias anarquistas de su juventud: será un anciano imposible, atento a todas las nuevas efervescencias sociopolíticas, inspirado por la juventud, la traición de las verdades pasadas y el odio a todas las raíces, a todos los encierros, a toda esclerosis. Son los gestos de libertad del burgués en fuga, que goza desgarrando el pacto sagrado bajo el cual ha nacido. Camus, por su parte, al escoger la tintura ética como sustituto de las opciones políticas, mantiene íntegra la fidelidad a sus orígenes de clase. La guerra de Argelia fue sin duda, en la carrera de ambos

escritores, la cristalización de sus divergencias de siempre: detrás de estas dos mitologías de lo político, detrás de estas dos maneras de narrar la Historia, está la culminación de dos lógicas personales rigurosamente antagonistas, de dos carreras literarias rivales, análogas y emparentadas, y también, quizás, de una gran amistad frustrada.[94]

XIV. PENSAR EL DEVENIR DE LA CULTURA OCCIDENTAL

Íntegramente ligado a la cuestión del Tercer Mundo aparece en Sartre el problema del devenir de la cultura occidental, sobre el cual el escritor se interroga desde 1945 cada vez con mayor insistencia. En el guión de la serie de televisión Sartre dans le siècle, que escribe en 1975 a petición de Marcel Jullian a fin de reconquistar su lugar en relación con los sucesos históricos del siglo, vuelve sobre su precoz anticolonialismo, que cree discernir desde los doce años, «una de las escasas pasiones políticas que tuve en ese momento [...] Ocurrió espontáneamente en La Rochelle al ver a negros, árabes y chinos traídos a nuestras fábricas desde sus países».[95] También fueron precoces sus lecturas de tiras cómicas norteamericanas, sus deseos de aventuras y sus permanentes intentos por evaluar la cultura occidental según otras culturas.

Nunca se insistirá bastante en la importancia de los viajes a los Estados Unidos en 1945 y 1946 para explicar la verdadera sacudida que le produjo el descubrimiento de ese país y el impacto del descubrimiento de la discriminación racial en la toma de conciencia política del escritor. «Por todas partes, en el Sur, se practica la “segregación”», declara en sus conferencias a su regreso. «No hay un solo lugar público donde se mezclen blancos y negros. Está prohibido a los negros el acceso a teatros, restaurantes, cines, bibliotecas, piscinas, etc., que frecuentan los blancos. Tienen sitios aparte en los trenes y en los tranvías; cuentan con sus propias iglesias y sus escuelas, más pobres y más escasas que las escuelas blancas; a menudo sucede que en las fábricas trabajen en locales separados. Esos parias carecen completamente de derechos políticos. Es verdad que la decimoquinta enmienda de la Constitución establece que “el derecho a voto de los ciudadanos de los Estados Unidos no puede ser disminuido ni rechazado por los Estados Unidos o por alguno de sus estados debido a la raza, el color o las condiciones serviles anteriores”. Pero hay mil maneras de evitarlo.»[96]

Al mismo tiempo que estas denuncias y estos descubrimientos, la aparición de su revista Les Temps modernes y la famosa conferencia de octubre de 1945, «El existencialismo es un humanismo», afirmaban la necesidad del compromiso del

escritor «situado» en su época, y buscaban el lugar del «europeo de 1945», colocándolo en el centro de un mundo con el poder de comprender «todo proyecto, incluso el del chino, el indio o el negro».[97] Nunca se ha estudiado adecuadamente la recomposición del paisaje cultural en los años que siguieron al término de la Segunda Guerra Mundial, pero ese paisaje nos podría dar la clave, como una caja negra, de la evolución intelectual del mensaje europeo durante el último medio siglo. La periodista norteamericana Janet Flanner observaba entonces la vida cotidiana de Francia en su «Carta de París», en el New Yorker. «Ahora que no solamente París sino toda Europa está liberada», escribe el 24 de mayo de 1945, «es razonable observar París y preguntarse por lo que queda de la ciudad que fue en su tiempo la capital intelectual, la capital civilizada de la llamada Europa francesa. París no es alegre, es una ciudad inquieta, ansiosa, desabrida y es probable que convaleciente.»

¿Quiénes habrían aceptado entonces en París una caracterización tan negativa? Tratando de auscultar de manera precisa unos momentos durante los cuales, a pesar de la duda sobre los fundamentos de una hegemonía cultural, continúa viviendo una mitología aunque los mecanismos básicos estén quebrantados, Sartre se pregunta también sobre ese período de inflexión durante el cual el campo de las posibilidades, completamente ampliado, permite reinventar las normas sociales, como una aurora falsa antes de llegar a su fin. En esta sociología del hundimiento y de la dilución de los mitos, quizás se pueden comprender las representaciones de unos europeos que, a la espera de que todo sea como antes o mejor que antes, aún viven en un sueño; entonces se podría analizar el desfase entre representaciones sociales y procesos sociales efectivos.

En otro discurso, de 1949, describe la cultura como la «reflexión sobre una situación común»: «la situación de todos los países europeos», afirma, «es común. En Italia, en Francia, en el Benelux, en Suecia, en Noruega, en Alemania, en Grecia y en Austria hay siempre los mismos problemas y los mismos peligros. En primer lugar el mismo problema económico, es decir, la necesidad de volver a equiparse y la imposibilidad de recurrir a otros que no sean los norteamericanos, es también el problema de griegos y de suecos. En todas partes se acaba de vivir la misma catástrofe, que ha dejado un mismo paisaje. Rotterdam era profundamente diferente de Florencia; pero en la actualidad si uno pasea por el barrio de los Uffici o por Rotterdam, o por Havre, está siempre ante un mismo paisaje, que ha nacido como una arquitectura humana común de Europa. E incluso si se vive en las ciudades por donde no pasó la guerra, la presencia de las destruidas pesa y cambia el paisaje. Sabemos

lo que es una ciudad mutilada y que esa ciudad mutilada es europea.»[98]

Es legítimo preguntarse cómo se encamina Sartre, desde su filosofía del hombre solo y el nuevo apasionamiento que caracteriza sus preguntas de los años treinta, hacia una toma de conciencia y una inclinación tan definitiva por el compromiso político. La experiencia de la guerra y la de los Estados Unidos romperán definitivamente sus amarras con el pasado: desde entonces propone la elaboración, vacilante, de nuevas configuraciones y la instalación de proyectos y alianzas con nuevos actores, tanto de la vida cotidiana como de la intelectual, ofreciendo así al Otro la posibilidad de asociarse a su empresa intelectual. «Por todas partes veo oprimidos (colonizados, proletarios, judíos), y quiero liberarlos de la opresión. Esos oprimidos me conmueven y me siento cómplice de su opresión. Finalmente será su libertad la que reconocerá la mía.»[99]

Pero ¿se puede reducir a Sartre a la imagen de un intelectual que trata de comprender cómo puede renegociar Occidente su cultura con los países en vías de desarrollo? Quizás aquí resida una de las dimensiones esenciales del pensamiento sartreano: intentar, balbuceando, la comprensión concreta del problema central del siglo XX: la irrupción del Tercer Mundo en la escena internacional y la llegada a la historicidad de una cantidad de países-continente. La actualización de esta alianza torpe, de exagerada violencia, está pendiente. Pero ¿acaso Sartre no ha sido el primero que advirtió un problema cada vez más actual? La misma actitud tiene en el orden cultural, cuando intenta pensar la relación entre Francia y los Estados emergentes o las potencias establecidas. Propone construcciones nuevas en los intersticios entre las culturas, otras configuraciones, en una permanente tensión. «La ocupación ha aumentado la fascinación que ejerce sobre el intelectual francés la vida norteamericana, su violencia, su proliferación y su movilidad», declara en 1946. «Pronto aparecerán en los Estados Unidos las primeras novelas francesas escritas bajo la ocupación. Os vamos a restituir las técnicas que nos habéis prestado. Os las devolveremos digeridas, intelectualizadas, menos eficaces y menos brutales, adaptadas conscientemente al gusto francés. Debido al intercambio incesante que lleva a que las naciones redescubran en otras lo que han inventado y después desechado, quizás vais a redescubrir en estos libros extranjeros la eterna juventud del “viejo” Faulkner...»[100]

XV. ELABORACIÓN DE UNA CULTURA ALTERNATIVA

Asombroso Sartre, que siempre defendió la transparencia absoluta y progresa al mismo tiempo según una dinámica sistemática de ruptura y desgarramiento. ¿Cómo seguirle? Esta dinámica de desgarramiento de su familia, de su medio, de su país y de su cultura comienza muy pronto, desde la infancia; le empuja a inscribir la escritura en el corazón de su vida para escapar del estatus de objeto que conlleva la infancia. «Mi verdad, mi nombre y mi carácter estaban en manos de los adultos», se lee en Las palabras, «había aprendido a verme a través de sus ojos; era un niño, ese monstruo que fabrican con sus remordimientos.» Asombroso Sartre, que da cuenta de su propia neurosis, se describe como un niño loco que se engendra a sí mismo y cuyo proyecto de vida se identifica desde los ocho años con la escritura, única y brillante salida de su situación familiar. «Si pinto objetos verdaderos con palabras verdaderas trazadas por una verdadera pluma, sería cosa del diablo que no me volviera verdadero yo también. Sabía, en suma, y de una vez por todas, que había que responder a los revisores que me pedían el billete.»[101]

Es indispensable vincular esta decisión de liberarse de la familia y de los condicionamientos sociales, que atraviesa de un extremo a otro toda la obra sartreana, con la práctica singular de una vida privada en la cual un nuevo género de «familia» compuesto por conocidos, estudiantes, amigos y amantes representa el círculo cercano de la pareja Sartre-Beauvoir. Esta pareja mítica se convirtió desde 1930, y para varias generaciones de estudiantes, en un verdadero modelo de vida. Era una pareja físicamente descabalada que, entre 1929 y 1980, recorre incansablemente el espacio y el tiempo. Están juntos en Pekín, Moscú, El Cairo, Río, Billancourt... Ella es alta, delgada, más bien elegante, un poco estereotipada en su forma de vestir, con turbantes, lejos de la moda. Él es bajito, más bien robusto, a veces lleva corbata, casi siempre relajado dentro de una vieja cazadora, y fuma en pipa. No hay nada en ellos que pueda aludir a historias tipo Zelda y Scott Fitzgerald. Nos parecían otra cosa muy distinta.

Buscábamos desesperadamente una alternativa al naufragio del matrimonio e intentábamos inventar, con torpeza, una nueva pareja de camaradas-amantes

militantes. Sartre y Beauvoir, a pesar de sí mismos, nos ofrecieron sus servicios, ilustraron nuestros fantasmas y se convirtieron en nuestros héroes. Inocentes como éramos, desempeñaron para nosotros el papel de pareja de leyenda que ha tenido éxito finalmente de una manera muy poco ordinaria: con una complicidad tanto afectiva como política, con equilibrio y honestidad en el tiempo. Y construimos porfiadamente nuestra imagen de Épinal. ¿Sus vidas profesionales? ¿Sus itinerarios políticos? Semejantes, paralelos, simultáneos: estudiantes, después profesores, después escritores profesionales, de la burguesía más proclive a la tentación comunista y después al maoísmo.

¿Qué guardábamos todavía en nuestro álbum de familia sustituta? Textos, fragmentos de frases, entrevistas que nos ayudan a ilustrar esas imágenes. En cierto modo, un comentario. «Sartre, querría preguntarte por...», pregunta ella, en tono seco. Más suave, aparentemente más tierno, Sartre hacía lo imposible por contestar a la que púdicamente él llamaba el Castor. Veíamos también los defectos. ¿Cómo podríamos evitarlo? Ella incluso se había obligado a relatar, en su novela La invitada, los celos de una mujer que ya no es la única. Adivinábamos los compromisos. Él hablaba como filósofo sobre sus relaciones con las mujeres: esenciales/contingentes. A pesar de la precariedad y de la fragilidad, habían construido un lazo incestuoso de hermano-hermana, de pareja no conformista sin hijos. ¿Y qué habríamos descubierto si hubiéramos intentado alzar el velo, penetrar en la trastienda? Una realidad mucho más compleja en vista de la reciente correspondencia publicada, pero que finalmente había mantenido una punta de fidelidad a pesar de todo, inventando un nuevo modelo de comportamientos afectivos, una respuesta a la crisis de la familia occidental y, por cierto, una primicia de esas familias recompuestas.

Entre la pareja-reina y la «familia sartreana» se organizan intercambios afectivos, sexuales, profesionales y financieros. Bost adapta al cine A puerta cerrada. Olga actúa en Las moscas. Dolores organiza el número especial de Les Temps modernes dedicado a los Estados Unidos. Wanda hace el papel de Leni en Los secuestrados de Altona y Évelyne el de Johanna. Michelle traduce al francés la biografía de Freud a fin de que el escritor realice el guión para John Huston. Lanzmann escribe la carta al proceso de los 121 mientras Sartre está en Brasil. Arlette redacta los textos en el momento del Tribunal Russell, etc. Son verdaderos intercambios, pues los miembros de la «familia sartreana» cumplen la función de «proveedores de mundo» para la pareja central: Sartre y Beauvoir conocerán y comprenderán la realidad de las generaciones jóvenes gracias a Bost, a Olga e incluso gracias a Wanda. Y esto hasta tal punto que se podría

hablar de una verdadera «economía de producción colectiva».

Asombroso Sartre, que en su prefacio al libro de André Gorz Le traître hace de antropólogo y describe con ironía distanciada la familia occidental tradicional, en unas páginas de una extraña fuerza: «Parece que en efecto hay todavía en la tierra algunos salvajes lo bastante estúpidos para ver antepasados reencarnados en sus recién nacidos. Se agitan sobre los bebés las armas y los collares de los antiguos muertos, y basta que el bebé haga un movimiento para que todo el mundo exclame: el viejo ha resucitado [...]. Estos atrasados aborígenes se encuentran en las islas Fiji, en Tahití, en Nueva Guinea, en Viena, en París, en Roma, allí donde hay hombres: se los llama padres. Mucho antes de nuestro nacimiento, incluso antes de habernos concebido, los nuestros han definido ya nuestro personaje. Han dicho de nosotros "él" años antes de que pudiéramos decir "yo". Hemos existido en primer lugar como objetos absolutos. La sociedad nos asignaba, a través de nuestra familia, un ser, una situación, un conjunto de papeles.»[102]

Asombroso Sartre, que, como pedagogo, en su curso de moral da cuenta, regocijándose, de la concepción tradicional de la familia y la opone a la teoría anarquista. Escuchemos su curso de moral práctica, tal cual ha sido transcrito por Jean Balladur, en la clase del liceo Condorcet, en 1943: «Las sociedades varían. Se plantean problemas morales diversos según las sociedades, según los grupos sociales a que pertenece el individuo (familia, profesión y clase, patria). La familia está constituida por individuos vinculados por la sangre y agrupados en torno a la pareja conyugal [...]. ¿Existe el deber de fundar una familia? ¿Cuáles son los deberes y los derechos dentro de una familia? ¿Cuáles son los deberes de la mujer? ¿Qué relación hay entre padres e hijos? ¿Se debe considerar a la familia como un valor, como el grupo social por realizar?

»Teoría conservadora de Le Play: la familia es la estructura social primordial; es un fenómeno natural, divino pues para un cristiano. Le Play sigue a De Bonald y a Auguste Comte, que consideran que la familia es la célula social. Mi familia es la realidad última, el individuo no tiene sentido fuera de la familia. Ésta es una creación divina, un valor primordial; un individuo debe querer formar una familia. Según Le Play no se puede concebir una familia anárquica: debe haber una estructura jerárquica. El padre será la autoridad primera. La madre no puede ser la igual del padre, a menos que le obedezca en el plano de la autoridad. Los hijos están sometidos a la autoridad del padre, que encarna la familia, y a la autoridad de la madre cuando ésta reemplaza al padre ausente. Entre los dos

debe existir una jerarquía, como el derecho de primogenitura y los derechos del sexo masculino. Se trata de la idea contrarrevolucionaria, según la cual el individuo no es nada. Es una concepción sintética y totalitaria, religiosa y conservadora de la familia. El padre posee la autoridad de manera indiscutible; el Estado nada tiene que hacer en la familia [...].

»Teoría anarquista (Stirner, Reclus, Gide): proviene de la tendencia analítica de la Revolución francesa. Toda realidad es una suma que se puede descomponer: la sociedad es una suma de individuos, un lazo ficticio entre los individuos. Someter el individuo al grupo es someter la realidad a lo ficticio. Hay que suprimir la familia. Hay que distinguir dos cosas: el apareamiento y los inevitables hijos. Si hay contrato, esto prosigue, pero no debe haber obligación por ello. Este "matrimonio" debe ser un contrato que sólo dependa de la voluntad de los individuos: la unión libre. No se debe tener hijos, a menos que se desee tenerlos. Los hombres deben tener el derecho a esterilizarse. Las relaciones entre padres e hijos [son una especie de] contrato, que incluye la libertad de los hijos. Hay que criar al hijo, ya que se ha querido tenerlo. Los hijos no están obligados al respeto ni al agradecimiento (Stirner, Reclus). Gide sabe muy bien que la familia es una totalidad, pero que a partir de cierto momento se convierte en un inconveniente. Impide todo individualismo moral; ahora bien, como toda moral es individualista, es un impedimento para toda moral. El que piensa según el grupo (costumbres o familia) es inmoral. La familia es esencialmente conservadora y propende a perpetuarse en el pasado e impide que el individuo cambie [...].

»Conclusión: la familia es una formación histórica y no natural. El lazo de sangre, que nos parece esencial, sólo se ha designado muy tarde como constitutivo de la familia.»[103]

Se puede apreciar cómo se ha desplegado la construcción de esta cultura alternativa, que se hizo pública en gran parte en el conjunto de sucesivos libros de memorias de Simone de Beauvoir, que construyó una especie de mito de una contrafamilia ideal, la que hacia el final de la vida de Sartre se pudo advertir que era mucho más compleja, dolorosa, difícil y explosiva de como la describiera Simone de Beauvoir. Durante mi investigación intenté conocer a los diferentes miembros de esta contrafamilia sartreana, escuchar sus testimonios y transmitirlos con la mayor fidelidad posible. La interacción con un testigo privilegiado es un ejercicio delicado y difícil, muy diferente del acceso a los archivos. Pues basta un paso en falso con un testigo vivo para que se llegue a un

atolladero inevitable. El acercamiento a los testigos requiere de maniobras sutiles, de un gran esfuerzo personal, de movimientos de empatía, pero al mismo tiempo de una gran autonomía para mantener un espíritu crítico. Hubo momentos maravillosos, como por ejemplo una mañana en que Simone de Beauvoir me llamó por teléfono: «Ven enseguida», me dijo, «he encontrado algo para ti.» Y casi en la misma puerta de su casa me entregó las conferencias inéditas que Sartre había pronunciado en la sala de la Lyre havraise en 1931. En esas con ferencias manuscritas, con una letra alargada e inclinada, había páginas que decían mucho más sobre su relación con Sartre que en todos sus diarios: ella había traducido para Sartre, al precio de horas y horas de trabajo, páginas completas de Dos Passos y de Faulkner, cuya lengua no comprendía el filósofo.

Con Arlette Elkaïm, una joven estudiante de filosofía que después fue amiga de Sartre y que éste decidió adoptar legalmente en abril de 1965, las relaciones fueron intensas, ricas, profundas, como si las dos investigáramos juntas. Tuve algunos escrúpulos cuando descubrí en Périgueux un baúl con documentos inéditos sobre Jean-Baptiste, y me entregué a una verdadera indagación sobre él. ¿No iría a desarrollar una interpretación que contradijera Las palabras? «No, Annie», me dijo Arlette, «no temas contradecir a Sartre acerca de Jean-Baptiste.» Los momentos más bellos fueron aquellos en que decidió leerme documentos tan íntimos como el relato de los sueños de Sartre o cuando me permitió escuchar grabaciones del Sartre músico cantando la queja del rey de Thule en el Fausto de Gounod en Mayo del 68, cuando redactaba su Flaubert, o cuando descifraba la partitura orquestal del Stabat Mater de Pergolesi o acompañaba con la flauta a Arlette que tocaba al piano una adaptación de un concierto para flauta y orquesta de Mozart...

¿Cómo no detenerse de igual modo en los dolorosos testimonios de Dolores Vanetti, la amiga neoyorquina de Sartre, la que le «regaló América», como decía, el país por excelencia que había soñado explorar en la infancia y adolescencia? ¿Cómo no emocionarse ante los recuerdos de la mujer que cuando Sartre dejó de amarla se negó al «arreglo» que él le propuso (dinero, apartamento, secuencia de encuentros rituales) y así eludió el destino de «satélite» que girara en torno a la «pareja-reina»? ¿Cómo no quedar fascinada por su apartamento, el mismo donde recibió a Sartre en 1945 y 1946, con su colección de máscaras del Pacífico sur u otros tesoros que pertenecieron a Marcel Duchamp, a André Breton e incluso a Claude LéviStrauss, del que era allegada? Es posible aventurar la idea de que Sartre contemplaba el mundo a través de los ojos de las mujeres, y no resulta difícil convencerse si uno recuerda la relación de fusión que mantuvo con Anne-

Marie, su madre, si se consideran las hermosas fórmulas acerca de la atracción que sentía por la belleza de las mujeres, una belleza que soñaba adquirir cuando estaba cerca de ellas, si se relee esa afirmación plena de humor que hay en Cuadernos de guerra: «Prefiero hablar con una mujer sobre las cosas más sencillas que con filósofos como Aron.» Pero las mujeres desempeñan aún otro papel en su exploración del mundo: Dolores Vanetti en los Estados Unidos –como Lena Zonina en la Unión Soviética, Cristina en Brasil, Tomiko Asabuki en Japón o Hélène Lassiothakis en Grecia– es una de esas «mujeres-país» que dieron a Sartre un acceso privilegiado a una cultura extranjera.

En 1981, Simone de Beauvoir abrió públicamente, con la publicación de La ceremonia del adiós, el archivo de los conflictos dentro de la contrafamilia sartreana. Una contrafamilia que a veces sirvió de modelo a algunos para lo que hoy se llama «familia recompuesta», pero que también incluye, como se puede apreciar, sus propias destrucciones.

EPÍLOGO

Un examen retrospectivo de las obras más polémicas de Sartre quizás permitiría explicar las relaciones particularmente difíciles que mantuvo con los intelectuales de su propio país y la diferente recepción sartreana en Francia y en el extranjero, asunto que he abordado al comienzo de esta obra. Si uno se refiere especialmente a textos como Reflexiones sobre la cuestión judía, Orfeo negro, a los prefacios de Los condenados de la tierra, de Franz Fanon, o del Retrato del colonizado, de Albert Memmi, a Muertos sin sepultura, al Manifiesto de los 121, a «Sois formidables», a «Las ranas que exigen un rey» o a otros textos periodísticos del período de la guerra de Argelia, se puede apreciar que Sartre encara acontecimientos que afectan específicamente a la historia de una Francia conmovida por sus tradiciones y sus traumatismos: el problema del colaboracionismo, el problema de la colonización, el problema de la tortura, el problema de la insumisión. Son momentos dolorosos en la memoria colectiva francesa y al país le costará superarlos: durante mucho tiempo no resueltos, durante mucho tiempo sometidos a un trabajo de negación, largo tiempo considerados como intratables por nosotros mismos, a menudo han sido tratados en el extranjero y nos llegan de vuelta decenios más tarde de una manera muy dolorosa que nos taladra la conciencia. Este recelo francés ante Sartre ¿acaso no proviene del hecho de que Sartre retoma una tradición francesa muy profunda y la aplica a tabúes históricos de la memoria nacional, efectuando así un giro imperdonable que parece una enésima traición?

En «Individualismo y conformismo en los Estados Unidos»,[104] Sartre propone un análisis del individuo y del Estado, comparando los Estados Unidos y Francia, y acepta que el vínculo entre «conformismo social» e «individualismo es quizás lo que más costará de hacer comprender a un francés. Para nosotros, el individualismo ha mantenido la vieja fórmula clásica de “la lucha del individuo contra la sociedad y singularmente contra el Estado”. No sucede lo mismo en Norteamérica». Este texto quizás nos da una clave para comprender la sospecha que la postura sartreana (que se sitúa desde el ciudadano ante el Estado, desde el hombre solo ante las instituciones, desde los excluidos ante los afortunados) ha provocado siempre en su propio país. ¿Otro tema de sospecha? El que tantos discursos suyos se articulen sobre la reivindicación y la importación de un sistema de referencias exterior a su propia tradición. De los Estados Unidos toma

un aparato «modernista» en nombre del «porvenir»: el jazz, el cine, la novela norteamericana. De Alemania toma la herramienta de la fenomenología, que le permite pensar lo cotidiano con categorías menos rígidas que las del pensamiento francés.

Y puede organizar su propio sistema y construir su carrera únicamente gracias a estas herramientas, tomadas fuera de los modelos franceses. Por otra parte, abandona la enseñanza y abraza la carrera de guionista en Pathé, y subvierte así el ejercicio de la filosofía mediante la introducción de modelos heredados de lo cotidiano, produciendo un cruce y un vaivén particularmente desconcertantes entre pensamiento académico y ejemplos triviales. Después del fracaso de su carrera de guionista, establece una organización de producción intelectual polivalente y multinacional que oscila entre lo muy popular –canción, teatro, novela, periodismo– y lo muy culto –filosofía–, entre lo muy tradicionalmente francés –el intelectual comprometido– y lo muy de fuera –los negros, los judíos–, Reflexiones sobre la cuestión judía y Orfeo negro en 1946 y 1947. Sartre difumina las referencias históricas y elude toda categorización con una crítica formal al siglo XIX –con Baudelaire, Mallarmé, Flaubert y toda la herencia de su abuelo Schweitzer, Lanson–, con un anclaje en la tradición francesa del siglo XVIII y modelos de intelectual cosmopolita al modo de Voltaire o Diderot.

Sus sistemáticas vueltas de tuerca hacen de Sartre un personaje inclasificable en las categorías francesas tradicionales. Y además, para colmo, mantiene una posición muy marginal en una sociedad en la cual siguen siendo prioritarias las instituciones, sólidas y perennes, y la legitimidad institucional. Molesta la violencia de sus textos en relación con la familia y con su abuelo Schweitzer. Asombra su interés por seres dependientes y por grupos en marcha. Tanto como intriga su rechazo de todos los homenajes, de casi todos los dogmas. Desconcierta su horror ante lo estático, sus cambios de posición, sus traiciones, sus contradicciones, sus caprichos. Y menos aún se le perdonan sus distanciamientos aunque retome una tradición de insubordinación muy conocida por los franceses y aunque se encuentre en todos los lugares claves del siglo XX y se transforme allí en una personalidad mitológica. Difumina todas las categorías tradicionales de aprehensión. Está en la ciencia, pero fuera de la institución, es decir, se sitúa por encima del Collège de France. Posee la mayor legitimidad, pero no cabe en ningún marco. ¿Cómo le iban a perdonar? Sartre, o el objeto de todas las desconfianzas. Su enfrentamiento con Lanson, con De Gaulle, con los Estados Unidos, y su confrontación de los tabúes más enterrados

de la historia de su país hacen de él un ciudadano ante el Estado y ante los tabúes, un ciudadano en los puestos de vanguardia y siempre transgresor.

Sin embargo, por mi parte, creo que Sartre, tal como lo ha mostrado Grimaldi en el caso de Sócrates,[105] es en primer lugar un modelo, una práctica, antes que una doctrina o una obra. Y por su humildad y su indigencia es a un tiempo Voltaire, Hugo, Zola y Sócrates. Hoy, con el campo intelectual hecho pedazos y la progresiva desaparición de la función de crítica social y política, del poder mágico del intelectual, Sartre parece el último de una época.

Supo articular saberes parciales en un saber global. Supo crear las condiciones de posibilidad para que cada excluido social pudiera pensar de manera subversiva la relación de poder. Intentó, en fin –y es probable que éste sea el sentido profundo de toda la empresa sartreana–, entregar al Otro los medios para legitimar su propio proyecto, sin reivindicar ningún poder, ninguna superioridad, ninguna jerarquía en nombre de su propio saber. No debiera buscarse pues su verdad en un solo Sartre, en un texto de Sartre, sino en la larga secuencia de sus investigaciones, semejantes a las de Mallarmé, es decir, exigentes pero también inacabadas, abiertas a sus lectores. Escandaloso, inclasificable e imperdonable Sartre, tan perturbador para algunos por su permanente labor de zapa, tan saludable para otros y, más que nunca, brújula ética.

REFERENCIAS BIOGRÁFICAS

1905	21 de junio: nacimiento de Jean-Paul Sartre en Pa- rís; hijo de Jean-Baptiste Sartre, poli
1906	21 de septiembre: muerte de Jean-Baptiste Sartre en Thiviers (Dordoña).
1915	Ingreso en el liceo Henri-IV.
1916	Conoce a Paul Nizan.
1917	Segundo matrimonio de su madre, con Joseph Mancy, y escolaridad en el liceo masculi
1920	Vuelve, como interno, al liceo Henri-IV.
1922-1924	Preparación del concurso para ingresar en la Escue- la Normal Superior. En el liceo Lou
1924	Ingreso en la Escuela Normal Superior. Condiscípulo de Paul Nizan y de Raymond Aro
924-1928	Años en la ENS. Escribe Une défaite, Er l'Arménien.
1928	Fracaso en oposiciones de filosofía.
1929	Conoce a Simone de Beauvoir (el «Castor»). Primer lugar en oposiciones a filosofía. Si
1929-1931	Soldado meteorólogo de segunda clase.
1930	Profesor de filosofía en el liceo François I, en Havre.
1933-1934	Interno en el Instituto francés de Berlín. Descubre la fenomenología de Husserl.
1938	Publicación de La náusea.
1939	Publicación de Muro y de Esbozo de una teoría de las emociones.
1940	Prisionero en Alemania. Publicación de El imaginario.
1941	Liberado del campo de prisioneros. Fundación de Socialismo y Libertad.
1943	Estreno de Las moscas. Publicación de El ser y la nada. Conoce a Albert Camus.
1944	Estreno de A puerta cerrada. Reportajes sobre la liberación de París para el periódico Co
1945	Publicación de La edad de la razón y de El aplazamiento (Los caminos de la libertad, vo
1946	Primeras disputas con Camus. Publicación de El existencialismo es un humanismo, Mue
1948	Se une al RDR; publicación de Las manos sucias.
1949	La muerte en el alma (Los caminos de la libertad, vol. III).
1951	El diablo y el buen Dios. 1952 Intensa actividad política. Compañero de ruta del partido
1953	Estreno de Kean. Publicación de L'Affaire Henri Martin.
1955	Estreno de Nekrasov. Viaja a China con Simone de Beauvoir.
1956	Condena la intervención soviética en Hungría.

1957	Protesta contra la tortura en Argelia.
1959	Estreno de Los secuestrados de Altona.
1960	Viajes a Cuba, Yugoslavia y Brasil. Encuentros con Fidel Castro, Che Guevara, Tito. Fir
1961	Prefacio a Los condenados de la tierra, de Franz Fanon.
1963	Publicación de Las palabras.
1964	Rechazo del Premio Nobel de Literatura.
1966	Miembro del Tribunal Russell, que condena los crímenes de guerra norteamericanos en
1967	Viajes a Egipto e Israel. Prefacio al número especial de Les Temps modernes sobre el cc
1968	Apoyo al movimiento estudiantil. Comienzo de la redacción de su obra sobre Flaubert. (
1970	Asume la dirección de La Cause du Peuple. Se dirige a los obreros de las fábricas Renau
1971	Fundación de la agencia de prensa Libération. Pu- blicación de los dos primeros volúme
1973	Primer número de Libération.
1974	Publicación de On a raison de se révolter (con P. Gavi y Pierre Victor). Visita a Andreas
1975	Abandona el proyecto de emisiones históricas de Antenne 2, debido a desacuerdos con l
1976	Presentación del film Sartre par lui-même (Alexandre Astruc y Michel Contat
1979	Apoyo, junto a Raymond Aron, al comité «Un bar- co para Vietnam» para un encuentro
1980	15 de abril: Sartre muere en el hospital Broussais. Cincuenta mil personas asisten a su fu

Apéndice a la edición española

Con ocasión del centenario de Sarte se han multiplicado en nuestro país toda clase de ataques contra este pensador, que encarnó durante décadas la figura del intelectual comprometido.

En los tres artículos que figuran en este apéndice, se reivindica que, como mínimo, en palabras de Álvaro Pombo, «incluso contra sí mismo, a contrapelo, debo decir que Sartre puede ser leído ahora como la niñez y el futuro de toda mi generación». Y del que quedan muchas cosas, como afirma Xavier Antich, «para quien se moleste en pensarlo».

J. H.

SARTRE, «UN MAL NÈG» (por Xavier Antich)

Mercè Rius me envió, hace un par de meses, su último libro: De vuelta a Sartre (Crítica). Contuve el primer impulso y lo reservé para zampármelo ayer, martes 21 de junio, cuando se cumplían los cien años del nacimiento de Jean-Paul Sartre. Tenía curiosidad por conocer la lectura que Rius hacía a los 25 años de su muerte. Ya imaginaba que tendría poco que ver con la monumental biografía de Cohen-Solal que estos días Edhasa ha reeditado: un libro espléndido, pero lastrado en exceso por la fascinación ante el personaje y sus historietas. Imaginaba, también, que De vuelta a Sartre se acercaría a su obra sin la urgencia y con mayor profundidad que los panegíricos que entonces suponía que iban a invadir la prensa. Panegíricos que, en todo caso, no han llegado. Ayer, de los tres grandes periódicos franceses, Le Monde, Libération y Le Figaro, sólo el primero recordaba, y con un único artículo, el centenario.

Y es que, se mire por donde se mire, como señala Rius, «Sartre ha caído en el pozo del olvido»: el filósofo, el dramaturgo, el escritor, el intelectual y el activista. Estuvo en todos los frentes y, con el tiempo, de todos los frentes se le sacó. Aquel hombrecillo que congregó en su funeral a más de cincuenta mil personas y ante cuyo cortejo los camareros de La Coupole, como tantos otros, inclinaban la cabeza, iba a ser, en muy poco tiempo, cuestionado, recriminado, caricaturizado y, finalmente, borrado del mapa.

El mismo Vargas Llosa que, en otros tiempos, le había dedicado páginas de veneración, hace sólo dos meses lo consideraba «ilegible, insignificante y sin interés». En general, los filósofos lo desprecian. Y articulistas autocomplacientes por no haberse movido nunca de sitio aprovechan que el Pisuerga pasa por Valladolid para hablar de sus opciones políticas, según ellos siempre tan equivocadas: recuerdan al Sartre maoísta, ya casi ciego, en actos a pie de calle, pero olvidan su auténtica pasión de aquellos años, la redacción del Flaubert; hablan de sus compromisos comunistas, pero olvidan que, ya en 1968, consideraba que el modelo soviético no era válido o que, en 1971, rompió con Fidel Castro y el régimen imperante en la isla de Cuba.

La verdad es que, en gran parte, Sartre ha pasado a formar parte del anecdotario de quita y pon con el que cualquier compromiso político puede ser satirizado.

Mientras, su producción más exigente, la filosófica, duerme el sueño de los justos en el limbo, y, curiosamente, algunos de sus coetáneos, sobre todo los que nunca se vieron interpelados por las urgencias y las miserias de la rea lidad cotidiana, ocupan su lugar. Por eso, leer el libro de Mercè Rius, que tiene el inmenso mérito de encararse, hoy, con los ejes nucleares de su pensamiento, produce, aparte de otras cosas, una extraña sensación de normalidad. Casi podríamos considerarlo un acto de justicia.

¿Qué queda de Sartre? Muchas cosas, sin duda, para quien se moleste en pensarlo, como hace Mercè Rius. Queda, por ejemplo, y no es una cuestión menor, su defensa por la dignidad y los derechos de los trabajadores inmigrantes, convertidos entonces (¿y cuándo no?) en chivos expiatorios de todos los males. Por eso, cuando murió, no sorprendió a nadie que, en las Antillas, todos los periódicos publicaran páginas de gratitud y, también, de duelo. Uno, el periódico criollo Grif an tè, dejó, para que pudiéramos rescatarlo ahora, un titular de los que hacen época: «Sartre, un mal nèg». Más o menos, «Sartre, un gran tipo». Pues eso.

La Vanguardia, junio de 2005

«DU CÔTÉ DE SARTRE» (por Jorge Herralde)

De mis años de intensas y erráticas lecturas de adolescencia y juventud podría ahora trazar una línea con ciertos títulos que fueron como una brújula inesperada, como un disparo haciendo estallar los globos de las mentiras, como un machete despejando el camino de un viaje interior. Así Hambre de Knut Hamsun, La carta al padre, La metamorfosis y El proceso de Kafka, El extranjero de Camus y La náusea de Sartre.

Aunque fue la lectura de Qué es la literatura, de Sartre, en la benemérita edición de Losada, que aún conservo, la que, para decirlo de una forma teatral (y ustedes disculpen), cambió mi vida. Un momento decisivo, ciertamente. Fue un año (yo tenía veintidós) de afortunada tuberculosis, un año de lectura ininterrumpida, un año atropelladamente formativo. Y que además, pese a su relativa gravedad –conspicua caverna, los rituales del pneumotórax–, no dejó secuela alguna y me permitió seguir con una forma de vida sanitariamente poco aconsejable.

Pero volviendo a Qué es la literatura, tomo segundo de Situaciones, en la traducción de Aurora Bernárdez empezaba así: «Todos los escritores de origen burgués han conocido la tentación de la irresponsabilidad, desde hace un siglo, esta tentación constituye una tradición en la carrera de las letras»; el escritor, haga lo que haga, está «marcado, comprometido, hasta su retiro más recóndito», «queremos que se abrace estrechamente con su época»: «el escritor tiene una situación en su época; cada palabra suya repercute». Y así, suma y sigue, posiblemente sesgado y sectario, leído ahora; pero mucho más sesgadas y sectarias, en sentido inverso, eran las rétoricas y realidades que nos rodeaban. El compromiso, la lucha de clases, la burguesía como enemigo principal: otorgando sentido a un rechazo instintivo personal pero aún poco formulado. Y siguiendo con las citas, tal vez se pueda encontrar en un libro, dice Sartre, «una de esas ideas que aceleran los latidos del corazón y esclarecen toda una vida».

Tras leer Qué es la literatura, mi primer proyecto editorial, con Carlos Durán, gran amigo y luego director de cine de la Escuela de Barcelona, tenía como objetivo imposible la edición de las obras completas de Sartre y Camus encuadernadas y de precio elevado, para así sortear la censura. Después de un viaje de Durán a París para hablar con los responsables de derechos de

Gallimard, abandonamos el iluso proyecto. En mi segunda tentativa fallida, a los pocos años, con otros dos amigos, se llegó a contratar un primer título: Peau noire, masques blancs de Frantz Fanon, teórico de la descolonización y ferviente revolucionario, que tuvo una intensa relación con Sartre, quien prologó otro libro suyo, Les Damnés de la terre.

En el proyecto definitivo, el de Anagrama, uno de los primerísimos títulos fue su Baudelaire, un homenaje emocionado que repetí reeditándolo en el trigésimo aniversario de la editorial, en septiembre de 1999, meses antes de los fastos de la «rehabilitación» parisina de Sartre. También los «Cuadernos Anagrama» acogieron, en los primeros 70, varios textos y debates de Les Temps modernes.

Sartre, Aron, Camus

Las relaciones de Sartre con Raymond Aron y Albert Camus ilustran de forma significativa el paisaje moral y político de una época: los permanentes desencuentros, a partir de 1947, con Aron, su gran amigo y cómplice de juventud, y la brutal pelea con Camus, en 1952.

Con respecto a Aron había una famosa pregunta de la época: ¿Qué era preferible, equivocarse con Sartre o tener razón con Aron? Es decir, optar por seguir a Sartre, cuyos errores eran accidentes de un trayecto en pos de la revolución, o bien escoger la posible sensatez de un conservador civilizado, es decir, un «burgués» rematado como Aron. Ni que decir tiene que el joven español inquieto ni se planteaba tal dilema retórico: simplemente la opción Aron era impensable.

La pelea entre Sartre y Camus fue más desgarradora. Como es bien sabido, se precipitó con la publicación de L'homme révolté, de Camus, y su denuncia de los campos de concentración soviéticos. La crítica de Jeanson, apoyada por Sartre, en Les Temps modernes fue salvaje: Camus como escritor blandengue, moralizante estilo Cruz Roja, una «hermanita de los pobres» de clamorosa «incompetencia filosófica»... La época de la guerra fría parecía poco apta para sutilezas y matices, ciertamente.

Pese a todo, al sur de los Pirineos leíamos con avidez tanto a Sartre (en mi caso, en especial al Sartre de La náusea, cuyo protagonista y álter ego del autor

«escribía alegremente sobre la desdichada condición humana», los diversos volúmenes de Situaciones, su Baudelaire, el teatro; con menos entusiasmo sus cartilaginosas novelas de Los caminos de la libertad) como a Camus (El extranjero, El mito de Sísifo, Calígula y aquel Malentendido que terminaba, si bien recuerdo, con un lapidario «No», justo antes de bajar el telón).

De insurrecto a resucitado

Ya con Anagrama en marcha, seguí con gran atención (y afecto) la trayectoria política de Sartre, más que la lectura de obras posteriores (yo estaba metido en lecturas ya muy «guiadas» por la editorial y en textos marxistas canónicos o menos canónicos). El Sartre eternamente comprometido, que protagoniza, colabora o simpatiza con tantas causas, siguiendo el hilo rojo insurreccional: la guerra de Argelia, la de Vietnam, la revolución cubana, el Tribunal Russell, Mayo del 68, los Black Panthers, el grupo BaaderMeinhof, los maos. El Sartre fundador de Les Temps modernes, padrino de Le Nouvel Observateur, director de La Cause du Peuple, de Libération. El Sartre que rechaza el Premio Nobel: «El escritor debe negarse a que se le transforme en institución.»

Después de su muerte –un enorme cortejo en silencio con decenas de miles de personas en las calles de París rindiéndole homenaje (un entierro tan emotivo acaso como el de Durruti)–, Sartre ingresó rápidamente en un purgatorio, o, mejor, en una larga saison en enfer, donde todos sus errores, numerosísimos, fueron cuidadosamente inventariados, coincidiendo con la beatificación de Aron y sobre todo de Camus, sus dos grandes rivales. Y así hasta anteayer, como quien dice, en que a los veinte años de su muerte se ha desatado una apoteosis sartreana muy parisina, muy Quartier Latin.

Pero no todo ha sido retórica ni oportunismo. Su reciente biógrafo Denis Bertholet dice al final de su libro: «Nosotros no somos los hijos de Sartre: nosotros somos Sartre, poco o mucho, porque su universal singularidad resuena en nosotros (...) Sartre refleja el movimiento complejo de la vida. La ambivalencia reina en sus actos, así como sus ideas y sus afectos. Toda su vida ha jugado a quien pierde gana. Y evidentemente lo ha perdido todo y lo ha

ganado todo.»

Y como reza el título (prestado por Mao) de uno de sus últimos libros: On a toujours raison de se révolter. Amén.

El Periódico, abril de 2000

NIÑEZ Y FUTURO DE UNA GENERACIÓN. SARTRE A LOS 100: EL HOMBRE (por Álvaro Pombo)

Estoy con Rafael Conte, que hace unas semanas declaraba en El País que Sartre era su gran autor, su escritor, su único gran escritor-filósofo. Leí ese artículo de Conte, que es ligeramente mayor que yo, pensando que había escrito por mí su elogio de Sartre. Mi generación se educó en el Sartre existencialista de El existencialismo es un humanismo, El ser y la nada, La náusea a través de José Luis L. Aranguren. Recuerdo que leí el artículo sobre la muerte absurda en la filosofía sartreana en las compaginadas de la Ética de Aranguren que repasaba José Manteiga en el colegio Aquinas. En esta megalópolis de alabastro de los centenarios, la figura de Sartre reaparece como el escritor-filósofo que nos dijo la verdad. ¡Ah, pero eso no es verdad! –acaba de decirnos hace unos días mi ilustre colega y académico Mario Vargas Llosa. Interesa recordar ahora esta dialéctica singular, generacional, que queda expresada por una parte en Vargas Llosa diciéndonos que Sartre se equivocó en casi todo y que mintió, y por otra en Conte y yo mismo manteniendo que acertó en todo lo esencial porque... nos puso en el disparadero del pensar.

Decía Ortega y Gasset que quien quiera enseñarnos una verdad que no nos la diga, que nos ponga en una situación tal que nosotros mismos acertemos a descubrirla. José Antonio Marina ha hablado en ocasiones del valor anfetamínico de la filosofía sartreana, su capacidad de animarnos a pensar incluso contra nosotros mismos. En un escrito póstumo, Verdad y existencia, dice Sartre: «La actitud de la generosidad consiste en lanzar la verdad a los otros para que llegue a ser infinita en la medida en que se me escapa. Esta infinidad, por otro lado, sigue siendo a menudo virtual porque los otros, incluso cuando han comprendido la verdad que les doy, no hacen nada con ella, no hacen más que repetirla. [...] La alegría proviene de la verdad abierta. He comprendido el mundo en su totalidad y sigue estando todo él por comprender.» No puedo no reconocerle a Sartre –el errado, el falsario, el cochino Sartre feo y virojo– esta capacidad de instalarnos a los diecinueve y a los veinte y a los veintiuno en la gran lanzadera de la verdad por descubrir.

La palabra lanzadera es extraordinariamente apta para caracterizar al Sartre aquel que durante la Ocupación de París escribía Les carnets de la drôle de

guerre: una capacidad de tramar el entramado del mundo y de vivir en continuo movimiento. ¡Oh, fascinante, trampeante, joven Sartre que, como su propio padre, tuvo la galantería de morirse sin tener la razón! En este texto de su célebre relato autobiográ fico, Las palabras, aparece toda la fértil equivocidad del mejor Sartre. Por eso, para la gente de mi generación Sartre es todavía un símbolo de nuestras propias vidas que se acercan ya a los setenta: también nosotros, como Sartre, fuimos feos, bizcos, enviscados, confusos, tramposos, colaboracionistas –o casi–, pensadores que no tuvimos la razón. ¿Qué tuvimos entonces? No podemos pensarnos a nosotros mismos, ahora, entre los sesenta y cinco y los setenta y cinco, sin reinterpretarnos desde Sartre. ¿Qué significa eso?

En esta hora repolluda, bobosanta, de ceremoniales centenariales, en esta circunstancia chapucera de pensadores menores y políticos basura, Sartre se alza errante y verdadeante como el pensador-escritor que nos enseñó a escribir con precisión y a detestar las imposturas, incluidas las imposturas que él mismo mantuvo tantas veces. Ésta es la hora de la complejidad. Ésta es la hora de las manos sucias y, por lo tanto, la hora de repensar las contradicciones que tantas veces Sartre hizo visibles. Leamos el texto siguiente de su San Genet, comediante y mártir: «Genet es un hombre-fracaso: quiere lo imposible para estar seguro de que no puede realizarlo y para sacar de la grandeza trágica de esa derrota la seguridad de que hay algo más que lo posible. Cuando todo queda explicado, cuando se ha demostrado que su derrota era fatal, que el curso del mundo no podía tolerar su empresa, el hecho se ha vuelto a cerrar sobre él y lo ha tragado, se convierte en un residuo inexplicable: es que sabía todo eso de antemano, conocía de memoria el detalle de su fracaso futuro y, no obstante, deseaba lo imposible. Es, por consiguiente, que lo imposible existe, es que lo imposible ha venido a tentarle hasta el fondo de su corazón, es que el hombre es imposible y está hecho para desear lo imposible más allá del mundo de los hechos.» ¿No se reconocen los cristianos en estas palabras? ¿No es la locura de la cruz un imposible en sentido sartreano? ¿No nos reconocemos los homosexuales en ellas? Sartre tuvo la osadía de decirnos que la identidad homosexual es un proyecto irrealizable. ¿No es ésta una más vigorosa caracterización del proyecto cristiano y del proyecto homosexual que todas esas blandas certezas jurídico-políticas que los cardenalatos y los homosexuales políticamente correctos nos proponen ahora?

Sartre no es un pensador cotidiano. Quiso situarnos en ese punto sin retorno del pensar y del actuar donde los compromisos son de vida o muerte y donde los seres racionales, las inteligencias afectivas, los pensadores y los poetas, no saben

qué decir, no tienen nada que añadir: toda una vida de investigación dedicada a proferir lo que uno entiende por la esencia del hombre, individual y colectivamente considerado, puede ser resumida, quizá, en un gran error. Pero entre el error sistemático de un hombre que se empeñó en buscar la verdad –como sin duda fue Sartre– y las verdades de las medianías hay una diferencia abismal. Las medianías nos ilustran con la luz sosa del tópico, las equivocaciones de Sartre nos hacen percibir nuestra verdadera condición humana. «Ya hemos vuelto a las discusiones bizantinas –nos dice Sartre en La náusea– que era necesario sostener en otros tiempos, cuando yo sentía deseos simples y vulgares, como decirle que la quería, tomarla en mis brazos. Hoy no tengo ningún deseo. Salvo, quizá, el de callarme y mirarla, comprender en silencio toda la importancia de este acontecimiento extraordinario: la presencia de Anny frente a mí.» ¿No contienen estas reflexiones de Antoine Roquentin toda una ética, toda una ascética de la comprensión encantada-desencantada del mundo? Y Sartre, el gran escritor, el gran contradictor, me enseñó a amar la belleza y la alegría de este mundo. Con Sartre aprendí a escudriñar la complejidad viscosa de la existencia de los hombres. Por eso, ahora, al escribir estas líneas, se me vienen a la cabeza las palabras del mayor poeta del siglo XX, Rilke: «Mira, yo vivo, ¿de qué? No lo sé. Ni la niñez ni el futuro menguan, existir innumerable me brota en el corazón.» Incluso contra sí mismo, a contrapelo, debo decir que Sartre puede ser leído ahora como la niñez y el futuro de toda mi generación.

«El Cultural» de El Mundo, junio de 2005

[←1]

Carnets de la drôle de guerre (septembre 1939mars 1940), Gallimard, París, 1995, p. 487.

[←2]

Carnets de la drôle de guerre, op. cit., pp. 126-127.

[←3]

Situations IX, Gallimard, París, 1972, pp. 9-11.

[←4]

Situations X, Gallimard, París, 1976, p. 91.

[←5]

Situations IX, op. cit., p. 113.

[←6]

Ibid, pp. 116-117.

[←7]

Les Mots, Gallimard, París, 1963.

[←8]

S. de Beauvoir, La Cérémonie des adieux, seguido de Entretiens avec Jean-Paul Sartre: août-septembre 1974, Gallimard, París, 1981, p. 305.

[←9]

Situations IX, op. cit., pp. 133-134.

[←10]

Ibid., p. 113.

[←11]

Ibid., p. 114.

[←12]

Situations X, op. cit., p. 105.

[←13]

Ibid., p. 105.

[←14]

Lettres au Castor et à quelques autres, vol. I, Gallimard, París, 1983, p. 146.

[←15]

de Les Temps modernes», Situations II, Gallimard, París, 1948, pp. 12-13.

[←16]

Ibid., p. 13.

[←17]

vivant», Situations IV, Gallimard, París, 1964, p. 206.

[←18]

L’Être et le Néant. Essai d’ontologie phénoménologique, Gallimard, París, 1943, pp. 311-312.

[←19]

La Nausée, Gallimard, París, 1938, p. 51.

[←20]

E. J. Weber, La fin des terroirs: la modernisation de la France rurale: 1870-1914, Fayard, París, 1983, p. 34.

[←21]

Archivos de Annie Cohen-Solal, procedentes de los archivos de Mme. Lannes en Périgueux; al parecer son de 1913, cuando se hizo efectivo el testamento del abuelo, el doctor Eymard Sartre.

[←22]

Archivos de Annie Cohen-Solal, procedentes de los archivos de Mme. Lannes en Périgueux, París, 22 de enero, 1896.

[←23]

Traducida al francés, La fin des terroirs, op. cit.

[←24]

Les Écrits de Sartre, Michel Contat y Michel Rybalka califican de «vapuleo en regla» este artículo; Gallimard, París, 1970, p. 72.

[←25]

NRF, n.o 35, febrero de 1939, pp. 212-232; incluido en Situations I, Gallimard, París, 1947.

[←26]

Carnets de la drôle de guerre, op. cit., pp. 231-232.

[←27]

Questions de méthode, Gallimard, París, 1960, p. 22.

[←28]

D. Lindenberg y P.-A. Meyer, Lucien Herr, le socialisme et son destin, Calmann-Lévy, París, 1977.

[←29]

S. de Beauvoir, La Cérémonie des adieux, op. cit. Esta idea se discute en las páginas 220-250.

[←30]

Questions de méthode, op. cit., p. 22.

[←31]

Guión inédito: «Sartre dans le siècle» (Archivos de Annie Cohen-Solal).

[←32]

C. Digeon ha examinado esta exclusión en La crise allemande de la pensée française (1870-1914), PUF, París, 1959, y habrá que esperar hasta 1939-1941 para que Jean Hippolyte traduzca al francés la Fenomenología.

[←33]

En este sentido, conviene limitar el alcance del concepto de «generación intelectual» que utiliza Jean-François Sirinelli en Khâgneux et normaliens dans l'entre-deux-guerres, Fayard, París, 1988, y en Deux intellectuels dans le siècle, Sartre et Aron, Fayard, París, 1995. Este concepto parece reductor si se quiere dar cuenta de la originalidad de la posición sartreana.

[←34]

D. Lindenberg y P.-A. Meyer, Lucien Herr, op. cit., p. 269.

[←35]

Ibid., pp. 269-270.

[←36]

Compagnon, La IIIe République des Lettres. De Flaubert à Proust, Seuil, París, 1983, p. 95.

[←37]

Ibid., p. 112.

[←38]

Ibid., p. 113.

[←39]

«Apologie pour le cinéma. Défense et illustration d’un art international», Écrits de jeunesse, Gallimard, París, 1990, pp. 388-404.

[←40]

L’Imagination, PUF, París, 1936, pp. 201-202.

[←41]

«Los novelistas norteamericanos vistos por los franceses», Atlantic Monthly, vol. 178, n.o 2, agosto de 1946.

[←42]

«Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad», NRF, n.o 304, enero de 1939, pp. 129-131; reimpreso en Situations I, op. cit.

[←43]

Carta del 28 de octubre de 1945.

[←44]

Véase A. Cohen-Solal, «Sartre et les États-Unis», «Une série d’aventures en Amérique», catálogo Sartre de la Bibliothèque Nationale de France, Gallimard y BNF, marzo de 2005.

[←45]

S. de Beauvoir, La Cérémonie des adieux, op. cit., p. 332.

[←46]

Situations VIII, Gallimard, París, 1972, p. 191.

[←47]

Archivos de Annie Cohen-Solal.

[←48]

Situations IX, op. cit., pp. 130-131.

[←49]

Situations VIII, op. cit., pp. 184-186.

[←50]

Ibid., pp. 188-190.

[←51]

Ibid., p. 187.

[←52]

S. de Beauvoir, La Cérémonie des adieux, op. cit., p. 570.

[←53]

La Nausée, op. cit., p. 122.

[←54]

«Apologie pour le cinéma...», Écrits de jeunesse, op. cit., pp. 398-404.

[←55]

Les Mots, op. cit., pp. 98-104.

[←56]

Ibid., p. 104.

[←57]

Écrits de jeunesse, op. cit., p. 388.

[←58]

Ibid., p. 389.

[←59]

Ibid., p. 391.

[←60]

Ibid., pp. 402-404.

[←61]

«New York, ville coloniale», Situations III, Gallimard, París, 1949, pp. 122-123.

[←62]

Conferencias inéditas de la sala de la Lyre havraise, Archivos de Annie Cohen-Solal.

[←63]

Ibid.

[←64]

Situations I, op. cit., pp. 14-24.

[←65]

Heller, Un Allemand à Paris, Seuil, París, 1981.

[←66]

Loiseaux, La littérature de la défaite et de la collaboration, Publications de la Sorbonne, París, 1984.

[←67]

Testimonio de Dominique y Jean-Toussaint Desanti, Archivos de Annie Cohen-Solal.

[←68]

Véase A. Cohen-Solal, Sartre, 1905-1980, Gallimard, «FolioEssais», París, 1985, pp. 345-348.

[←69]

«Paris sous l’Occupation», Situations III, op. cit., p. 11.

[←70]

Archivos de Annie Cohen-Solal.

[←71]

Véase: I. Galster, Sartre, Vichy et les intellectuels, L'Harmattan, París, 2001; y las excelentes respuestas de Jacques Lecarme, «Sartre et la question antisémite», y de Juliette Simont, «Sartre et la question de l'historicité. Réflexions au-delà d'un procès», en Les Temps modernes, n.o 609, junio-julio-agosto de 2000, y n.o 613, marzo-abril-mayo de 2001, que, me parece, han cerrado definitivamente la discusión tanto en el plano histórico como en el filosófico.

[←72]

L’Humanité, 17 de abril de 1980.

[←73]

a Aden Arabie, de Paul Nizan, Maspero, París, 1960.

[←74]

M. Thorez, «Les traîtres au pilori», en The Communist International, n.o 3, pp. 170-178.

[←75]

Véase C. Morgan, Les don Quichotte et les autres, Éditions Guy Roblot, París, 1979, p. 140.

[←76]

R. Garaudy, «Un faux prophète», Les Lettres françaises, 28 de diciembre de 1945.

[←77]

Kanapa, L’existentialisme n’est pas un humanisme, Éditions Sociales, París, 1947.

[←78]

G. Leclerc, «Monsieur Sartre a les mains sales», L’Humanité, 7 de abril de 1948.

[←79]

Les Temps modernes, julio de 1952 y octubre-noviembre de 1952; reimpreso en Situations VI, Gallimard, París, 1964.

[←80]

Ibid.

[←81]

«Le fantôme de Staline», Les Temps modernes, noviembrediciembre de 1956, enero de 1957; reimpreso en Situations VII, op. cit.

[←82]

«Après Budapest, Sartre parle», L’Express, 9 de noviembre de 1956.

[←83]

P. Bourdieu, «Sartre, l’invention de l’intellectuel total», Libération, 31 de marzo de 1983.

[←84]

Merleau-Ponty, Les aventures de la dialectique, Gallimard, París, 1955, p. 295.

[←85]

Testimonio de Roland Dumas. Encuentro con Annie CohenSolal el 15 de octubre de 1984.

[←86]

S. de Beauvoir, La Force des choses, I, Gallimard, París, 1963, p. 284.

[←87]

Camus, Essais, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», París, 1977, p. 998.

[←88]

Situations V, Gallimard, París, 1964, p. 42.

[←89]

Camus, Essais, op. cit., p. 999.

[←90]

Respuesta a Albert Camus, en Situations IV, op. cit., p. 92.

[←91]

Camus, Essais, op. cit., pp. 1.417-1.419.

[←92]

Situations I, op. cit., pp. 104 y 112.

[←93]

Encuentro con Annie Cohen-Solal, el 8 de septiembre de 1982.

[←94]

Este capítulo proviene de Camus et la politique, bajo la dirección de Jean-Yves Guérin, L’Harmattan, París, 1986.

[←95]

Guión inédito: «Sartre dans le siècle» (Archivos de Annie Cohen-Solal).

[←96]

«Regreso de los Estados Unidos. Lo que he aprendido del problema negro», Le Figaro littéraire, 16 de junio de 1945.

[←97]

L’existentialisme est un humanisme, Nagel, París, 1946.

[←98]

«Défense de la culture française par la culture européenne», conferencia pronunciada el 24 de abril de 1949 en el Centro de Estudios de Política Extranjera, en París, y publicada en Politique étrangère, junio de 1949, pp. 233-248. Michel Contat y Michel Rybalka citan parcialmente este texto en Les Écrits de Sartre. Chronologie. Bibliographie commentée, Gallimard, París, 1970.

[←99]

Cahiers pour une morale, Gallimard, París, 1983, p. 89.

[←100]

Discurso inédito, pronunciado en la Universidad de Yale, enero de 1946; Archivos de Annie Cohen-Solal.

[←101]

Les Mots, op. cit.

[←102]

Situations IV, op. cit., pp. 54-55.

[←103]

Apuntes de clase de Jean Balladur (Archivos de Annie CohenSolal).

[←104]

Situations III, op. cit., p. 84.

[←105]

Grimaldi, Socrate, le sorcier, PUF, París, 2004.

Título de la edición original:

Jean-Paul Sartre

Edición en formato digital: mayo de 2023

© De los textos del apéndice, Xavier Antich, Jorge Herralde y Álvaro Pombo, 2005

© imagen de cubierta, Jean-Paul Sartre en 1939. Foto © Gisèle Freund

© de la traducción, Óscar Luis Molina S. , 2005

© Presses Universitaires de France , 2005

© EDITORIAL ANAGRAMA, S.A., 2019

Pau Claris 172, Principal 2ª

08037 Barcelona

ISBN: 978-84-339-1994-6

Composición digital: www.acatia.es

anagrama@anagrama-ed.es

www.anagrama-ed.es